المقدمات الخمس والعشرون

في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزهه عن أن يكون جسما أو قوة في جسم

من دلالة الحائرين

تأليف

أبي عمران موسى بن ميمون

الفيلسوف الإسرائيلي القرطبي

المتوفى سنة ٦٠٥ هـ

وشرح تلك المقدمات

للحكيم البارع الرئيس أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد التبريزي

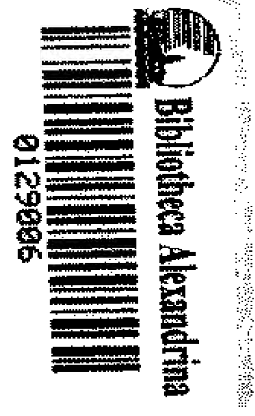
من رجال منتصف القرن السابع الهجري

صحح الكتاب وقدم له

محمد زاهد الكوثري

وكيل المشيخة الإسلامية في الخلافة العثمانية سابقا

عفي عنه



١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م

المكتبة الأزهرية للتراث

درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف

ت ٥٩٣٠٨٤٧

المقدمات الخمس والعشرون

في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزهه عن أن يكون جسماً أو قوة في جسم

من دلالة الحائرين

تأليف

أبي عمران موسى بن ميمون

الفيلسوف الإسرائيلي القرطبي

المتوفى سنة ٦٠٥ هـ

وشرح تلك المقدمات

للحكيم البارع الرئيس أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد التبريزي

من رجال منتصف القرن السابع الهجري

صحح الكتاب وقدم له

محمد زاهد الكوثري

وكيل المشيخة الإسلامية في الخلافة العثمانية

عفي عنه

١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف

ت ٣٩٣٠٨٤٧

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدمة الكتاب

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على جميع الأنبياء والمرسلين ، وخاصة على خير رسل الله سيد الأولين والآخرين ، سيدنا محمد وآله وصحبه السادة القادة الطيبين الطاهرين . والتابعين لهم باحسان إلى يوم الدين .

قبل التحدث عن موسى بن ميمون الفيلسوف الإسرائيلي وكتابه (دلالة الحائرين) أريد أن أشير إشارة عابرة هنا إلى رجال من اليهود عرفوا في مطاوي التاريخ الإسلامي بما أثاروا على طول التاريخ في البلاد الإسلامية من أحداث يجب استذكارها ، لما في ذلك من عبر تدعو الى اليقظة والتبصر . فمن هؤلاء عبد الله بن سبأ المعروف بابن السوداء اليماني ، كان يتمثر في أذياله في سبيل الركض وراء إثارة فتن بين الصحابة رضى الله عنهم متنقلا بين اليمن والحجاز ، والبصرة والكوفة ، ومصر والشام ، للدس وتمكير الصفاء بين المسلمين في عهد عثمان وعلى رضى الله عنهما أيام كان المسلمون ماخبروا أساليب الماكرين ، وطرق فتن الفاتنين ، من قوم بهت أهل غدر وكذب وفجور على ما في صحيح البخارى وغيره ، ونتائج تلك الفتن ماثلة أمام كل باحث ، مدونة في كتب ثقات المؤرخين ، من علماء هذه الأمة من أمثال ابن أبي خيثمة وابن جرير وابن عساكر وابن السمعاني وابن الجوزى وابن الأثير وابن كثير والمقريزى وغيرهم فضلا عما هو مدون في كتب النحل المؤلفة على توالى القرون ، رغم محاولة بعض المغفلين من أبناء اليوم إنكار وجود شخص يقال له عبد الله بن سبأ فضلا عن أن يكون

أحدث تلك الأحداث ، ضاربا أقوال هؤلاء القادة السادة عرض الحائط ، فيما يمس بنى العمومة — والعرق دساس — وشأن هذا الصنف من الكتاب شأن من ينفى صلة اسماعيل عليه السلام بمكة ، وشأن من ينكر وجود شخص يقال له عيسى بن مريم عليهما السلام فى محاولة إنكار الشمس فى رابعة النهار . وسيف ابن عمر التميمى الذى ساق ابن جرير أنباء ابن سبأ بطريقه ضعفه أناس إلا أنه ممن توفى فى عهد الرشيد ، فيكون من أقدم من ألف فى التاريخ فى الإسلام ، فاذا انفرد بخبر يناقض رواية الآخرين فى التاريخ أثر فيه تضعيف المضعفين فنتوقف فى روايته باحثين عما يمكن أن يكون له فى تلك الرواية من غرض خاص ، كما فعلنا فى أخباره عن حروب الردة التى ربما يكون انفراده فيها بما يخالف رواية الآخرين ناشئا من عطفه على بنى أعمامه ، بنى تميم الذين سل عليهم خالد بن الوليد السيف ، وليس فى أنبائه عن ابن سبأ مثل هذه التهمة ، ولا هو انفرد فيها بما هو يناقض رواية الآخرين فيها ، والفتنة كانت قائمة فى ذلك العهد فلا بد لها من مدبر ، وقد ذكره من غير أن يتهمه أحد من مؤرخى الإسلام فى عصره وبعد عصره بالكذب فى هذا الخبر خاصة ، بل تابعه من بعده بتسجيل خبره من غير إنكار ، وقد انكشف الستر عن فتن ابن سبأ فى عهد على بن أبى طالب كرم الله وجهه ولم ينفرد بأنباء تلك الفتن فى عهده كرم الله وجهه . والفتن فى العهدين متواصلة فماذا يكون وجه استبعاد أن يكون هو مدبر الفتن فى عهد عثمان رضى الله عنه أيضاً ؟ ففتنه فى العهد اللاحق إكمالا لفتنه فى العهد السابق ، والشيء من معدنه لا يستغرب ، ومسعى قومه فى الفتن طول التاريخ حقيقة ملموسة لا يتجاهلها إلا من هو ضالع معهم فى آخر الزمن ، وقد عرفهم الناس فى كل دور ، بأنهم أهل مكر وغدر — كما سبق — فاستبعاد سعى ابن سبأ فى الفتنة فى عهد عثمان بعد اعتراف مثل جولد زيهير اليهودى بذلك يكون تحزبا لليهود فوق اليهود

أنفسهم ، وسيف بن عمر من رجال جامع الترمذى ، فلا يستغنى عن أنبائه كما لا يستغنى عن أنباء الواقدى حينما لا تكون التهمة قائمة .

وابن سبأ هذا هو الذى ابتدع عقيدة الرجعة بعد الموت فى الدنيا لعلى كرم الله وجهه ولغيره من الأئمة والقول بتناسخ الأرواح وتقمصها فى الأجساد — كما هو المتوارث فى تلمود اليهود — وكان يزعم أن علياً لم يقتل ، وأنه حى ، وأن فيه الجزء الإلهى ، وأنه هو الذى يجئ فى السحاب ، وأن الرعد صوته ، والبرق سوطه ، ومن ابن سبأ هذا تشعبت أصناف الغلاة من الرافضة ، وعنه أخذوا القول بحلول الجزء الإلهى فى الأئمة بعد على كرم الله وجهه كما فى خطط المقريزى (٤-١٨٢) ، وهو مذهب ملاحدة الإسماعيلية العبيديين — حكام مصر قبل الأيوبيين — وإدعاؤهم النسب الفاطمى بعد اعتراف من اعترف منهم بأن انتماء عبيد الله ليس بولادى استقرارى بل بالاستيداع بحلية لهزء المازئين ، فما دعواهم النسب الزكى إلا إفك وزور عند أمثال ابن رزام والباقلانى وعبد القاهر البغدادى وابن السمعانى وأبى الحسين القدورى وأبى حامد الإسفرايينى وابن الأكفانى وأبى الطيب الطبرى وأبى عبد الله الصيمرى والمرتضى والرضى وابن الأزرق وابن الجوزى وسبطه وابن تيمية وابن القيم والذهبى وابن حجر والشمس السخاوى والشمس بن طولون وغيرهم . واستبعاد ابن الأثير استنكار نسبهم وهم مجرد ، وله أوهام معدودة ، وابن خلدون منحرف عن أهل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم فينشرح صدره لعزو تلك المخازى إلى الذين ينتمون إلى فاطمة عليها السلام كما يقول ابن حجر وغيره ، ولكن هذا اتهام فظيع ولعل هذا من أغلاطه المعروفة بدون أن يحمل بين ضلوعه مثل هذا الحقد الدفين ، ويرمى المقريزى بالانحياز إليهم لظنه أنه منحدر النسب منهم كما ذكره السخاوى فى ترجمته ، ولا مانع من أن يكون هؤلاء الثلاثة غلطوا فى الرأى وكم لهم من أغلاط ليس هذا موضع شرحها ، ولا يتصور أن يكون

جمهور أهل العلم غلطوا وأصاب هذا الشاذ أو ذاك الشاذ. قال أبو شامة الحافظ في أزهار الروضتين في أخبار الدولتين: «ولم يكونوا فاطميين، وإنما كانوا ينسبون إلى عبيد — وكان اسمه سعيداً — وكان يهودياً حداداً بسلمية» — بحمص في الشام — وقال ابن كثير في البداية والنهاية (١٢ — ٢٦٧): «وكان أول من ملك منهم المهدى وكان من سلمية حداداً، وكان يهوديا فدخل بلاد المغرب، وتسمى بعبيد الله وادعى أنه شريف علوى فاطمى، وقال عن نفسه إنه المهدى». وعن فقيه العبيديين يعقوب بن كلس يقول ابن عساكر في تاريخ دمشق: «كان يهوديا من أهل بغداد، خبيثاً ذا مكر، وله حيل ودهاء، وفيه فطنة وذكاء» — إلى أن ذكر كيف أسلم طمعاً في الوزارة — وعن فقيههم الآخر النعمان القيروانى يقول الذهبي في تاريخ الإسلام الكبير: «وتصانيفه تدل على زندقته وانسلاخه من الدين، أو أنه منافق نافق القوم، كما ورد أن مغربياً جاء إليه فقال: قد عزم الخادم على الدخول في الدعوة — يعنى دعوة ملاحدة الإسماعيلية — فقال ما يحملك على ذلك؟ قال: الذى حمل سيدنا. قال: يا ولدى! نحن أدخلنا في هوام حلوام، فأنت لماذا تدخل؟». وفى العبر للحافظ الذهبي وشذرات الذهب لابن العماد (٣ — ٤٧): «النعمان بن محمد بن منصور القيروانى القاضى أبو حنيفة الشيعى ظاهراً، الزنديق باطناً، قاضى قضاة الدولة العبيدية، صنف كتاب ابتداء الدعوة وكتابا في فقه الشيعة وكتباً كثيرة تدل على انسلاخه من الدين، يبدل فيها معانى القرآن ويحرفها مات بمصر (سنة ٣٦٣ هـ) في رجب، وولى بعده ابنه». وقال ابن كثير في تاريخه (١١ — ٢٨٤): «وقد سلم المعز — بانى القاهرة — أبا بكر النابلسى العابد المشهور ليهودى ليسلخه فجعل يسلخه وهو يقرأ القرآن. قال اليهودى: فأخذتنى رقة عليه، فلما بلغت تلقاء قلبه طعنته بالسكين فمات، رحمه الله فكان يقال له الشهيد، وإليه ينسب بنو الشهيد من أهل نابلس إلى اليوم، ولم تزل فيهم بقايا خير».

فيعلم من ذلك أن سدا دولة العبيديين ولحمتها ، اليهودية نسبا ونحلة ، ولحق بهم في أواخر أيامهم موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودي فلقي منهم كل تكريم لكن لم تطل أيام هنائه بهم حيث انطوت صحيفتهم على يد بطل الإسلام صلاح الدين الأيوبي رحمه الله . بيد أن موسى بن ميمون تمكن من الاحتفاظ بمنزلته في عهد صلاح الدين وأبنائه بفضل القاضي الفاضل وتقديره لحذقه في الطب حتى حماه ممن حاول التمهيد للفتك به بادعاء « أنه كان أسلم بالأندلس ثم تهود بمصر » ، قائلا له : « ما صح إسلامه هناك لأنه كان مكرها » وقال ابن كثير في تاريخه (١٢ ـ ٢٦٧) : « كانوا من أغنى الخلفاء وأجبرهم وأظلمهم ، وأنجس الملوك سيرة وأخبثهم سريرة » . وقد ألف أبو شامة الحافظ فيهم كتابه (كشف ما كان عليه بنو عبيد من الكفر والكذب والمكر والكيد) كما ألف قبله القاضي أبو بكر الباقلاني (كشف الأسرار وهتك الأستار) في الرد على كتاب (البلاغ الأعظم والناموس الأكبر) لبعض قضاة العبيديين بمصر ، وكان الباقلاني يقول عنهم : « هم قوم يظهرون الرفض ، و يبطنون الكفر المحض » ، والذين ينوهون بهم من غير نظر إلى الحقائق هم الذين يسعون في إحياء ذكرى أمثال المتنبي وأبي العلاء كأنهم يرمون بذلك إلى التنويه بالإلحاد والملحدين ، ولله في خلقه شؤون .

ومن اليهود الذين لهم فتن في التاريخ أبو عيسى إسحق بن يعقوب الأصفهاني المعاصر للمنصور العباسي ، و إليه تنسب طائفة العيسوية من اليهود . كان يقول : إن محمداً صلى الله عليه وسلم نبي مرسل لكن إلى العرب خاصة ، وكان يريد بذلك إفساد ما بين العرب وغيرهم ليحل عرى الإخاء الاسلامي بين المسلمين ويقضي على الاسلام ، مع أنه صلى الله على وسلم مبعوث إلى كافة الناس بشيراً ونذيراً بنص القرآن الحكيم ، والله سبحانه يقول : « إنما المؤمنون إخوة »

و « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » ، وفى الحديث الشريف « إن ربكم واحد وأباكم واحد فلا فضل لعربى على عجمى ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى » ، وفى صحيح البخارى بسنده إلى عمر رضى الله عنه أنه قال : « أبو بكر سيدنا أعتق سيدنا ـ يعنى بلالاً » و بعد قول الله وقول رسول الله وقول مثل عمر رضى الله عنه لا ينخدع بمكر ذلك اليهودى إلا من انطمست بصيرته ، وتاه فى مهامه الجاهلية الأولى . فنسأل الله الصون .

ولكثير من اليهود فى البلاد الإسلامية براعة فى الطب والفلسفه ، ولثلاثة منهم أعمال خاصة تهم المشتغلين بشؤون الإسلام فتلفت إليهم الأنظار ، وهم ابن ملكا ، وموسى بن ميمون ، وابن كمونه : فالأخير هو عز الدولة سعد بن منصور البغدادى المتوفى سنة ٦٨٣ هـ ، ملحد صريح ألف (تنقيح الأبحاث عن الملل الثلاث) تعرض فيه للنبوة محاولا أن يقضى على الأديان الثلاثة ، قائلا : (علىّ وعلى أعدائى) لكن قضى على نفسه من غير أن يقضى على الأديان ، حيث ثار الناس عليه ببغداد وهموا بقتله إلا أنه وجد من يهرب به فى صندوق إلى الحلة فأقام عند ابنه هناك أياما ثم أدركه الموت جامعا بين الخسرانين كما يعلم مما ذكره المؤرخ الكبير عبد الرزاق الفوطى فى (ص ٤٤١) من كتابه « الحوادث الجامعة فى المائة السابعة » .

ومن مريدى هذا الملحد فى آخر الزمن جميل الزهاوى ـ سبحان من يخرج الميت من الحى ـ وكان يفتخر بكتاب لابن كمونه محفوظ عنده ، وكذا الرصافى المعروف . وقد رد على كتاب ابن كمونه ، الإمام الاصولى الفقيه النظار مظفر الدين أحمد بن على بن تغلب الساعاتى البغدادى المتوفى سنة ٦٩٤ هـ بكتاب سماه (الدر المنضود فى الرد على فيلسوف اليهود) ، ولابن كمونه عدة مؤلفات فى

المنطق والفلسفة ، منها شرح التلويحات للشهاب السهروردى المقتول .

وأما ابن ملكا فهو مؤلف (المعتبر) و (التعبير) أبو البركات هبة الله بن ملكا البغدادى المتوفى سنة ٤٥٧ هـ عن ثلاث وتسعين سنة ـ ولا « على » فى نسبه ـ قضى معظم حياته وهو متظاهر بيهوديته إلى أن قال فيه أبو القاسم على بن أفلح العبسى الشاعر :

لنا طبيب يهودى حماقته إذا تكلم تبدو فيه من فيه
يتيه والكلب أعلى منه منزلة كأنه بعد لم يخرج من التيه

وكان يتمثل بها أبو الحسن بن التلميذ الطبيب النصرانى المنافس له ، وفيهما يقول البديع الأسطرلابى :

أبو الحسن الطبيب ومقتفيه أبو البركات فى طرفى نقيض
فهذا بالتواضع فى الثريا وهذا بالتكبر فى الحضيض

ولما سمع ابن ملكا قول ابن أفلح فيه علم أنه لا ينال تبجيلا بالنعمة التى أغدقها عليه الملك السلجوقى إلا بالإسلام فأسلم فى الظاهر ، والله أعلم بما فى قلبه ، وفى سبب إسلامه روايات ؛ قال الظهير البيهقى : لما أخذ ابن ملكا فى مصاف المسترشد بالله والسلطان مسعود (يعنى سنة ٥٢٩ هـ) وقرب حينه أسلم فى الحال وكان من قبل يهوديا فنجا من القتل ، وحسن إسلامه . وفى رواية الصفدى : أن ابن ملكا دخل على الخليفة المستنجد فقام الحاضرون سوى قاضى القضاة ، فانه لم يقم فقال : يا أمير المؤمنين إن كان القاضى لم يوافق الجماعة لكونى على غير ملته ، فأنا أسلم ولا ينتقصنى فأسلم اهـ لكن الخليفة الذى دخل عليه ابن ملكا لا يمكن أن يكون المستنجد لتأخر توليه الخلافة عن وفاة ابن ملكا ، ويقول ابن الزاغونى : إنه كان فى صحبة السلطان محمود ببلاد الجبل ، وكانت زوجته الخاتون

بنت عمه سنجر — وكان لها مكرما محبا معظما — واتفق أن مرضت وماتت فجزع جزعا شديداً ، ولما عاين ابو البركات ذلك الجزع من محمود خاف على نفسه من القتل إذ هو الطبيب فأسلم طلبا لسلامة نفسه اه والله أعلم . وقال أبو حيان فى البحر (٨ — ٣٥٧) : وأما صاحب المعتبر فهو يهودى أظهر إسلامه وهو منتحل طريقة الفلاسفة اه . وقد أوتى ذكاء وحسن بيان مع مكر بالغ وشغب ملبس يدس بهما فى غضون كلامه ما ورثه من عقيدة التشبيه من نحلته الأصلية فيروج تلبيسه على من لم يؤت بصيرة نافذة تجلو الحقائق ، يتظاهر بالرد على الفلاسفة فى بعض مباحث المنطق والطبيعيات والالهيات فيكون ذلك سببا لرواج شغبه عند بعض محدثى الحشوية فى تجويز حلول الحوادث فى الله سبحانه ، وأين تغير صفة العلم وصفة الإرادة الحقيقيتين من تجدد تعلقهما الاعتبارى البحت ؟ فان الأول يوجب تغير الموصوف بخلاف الثانى ، ومما يقوله ابن ملكا فى (المعتبر) فى (٣ — ٤٥) : « والتنزيه عن الإرادة الحادثة كالتنزيه عن الإرادة القديمة فى كونه محلالها لكن لاوجه لهذا التنزيه » . وقال فى (٣ — ٧٧) عند تحدثه عن تغير الإدراك بتغير المدركات : « وذلك مما لم يبطل بحجة ولم يمنع ببرهان ،ونفيه من طريق التنزيه والإجلال لاوجه له ، بل التنزيه من هذا التنزيه ، والإجلال من هذا الإجلال أولى » . وأفاض فى (٣ — ٨٣) فى الرد على القائلين بوجوب التنزيه عن تغير العلم ، لكن بنوع من التعمية تهيبا من الوسط الاسلامى الذى يعيش فيه ، مع أن حلول الحوادث فى ذات الله محال عند المتكلمين والفلاسفة فى آن واحد ، بل بحلول الحوادث فى العالم استدلوا على حدوث العالم ، فكيف يستجاز ذلك فى مبدع العالم ؟ ! جل جلاله ، وإن انخدع بكلام ابن ملكا ابن تيمية فى تلبيسه وتسعينيته وسبعينيته ومنهاجه ومعقوله بل وسع دائرة هذا التجويز

إلى حد قبول الاستقرار المكانى والحركة والحد والمس والقعود والكلام بالحرف والصوت ونحوها من الأحداث فى جانب الله جل شأنه مع خطورة ذلك عند أهل الحق — راجع أصول الدين لعبد القاهر البغدادى (ص٣٣٧) — وتوهم تغير علم الله بتغير المعلوم ناشىء من القياس على الشاهد ، لكن أنى يصح قياس المنزه عن الزمان والمكان والجسمية على الشاهد الجسمانى الزمانى المكانى ؟ !

وتجدد علمنا بتجدد المعلوم المتغير ناشىء من النقص فى علمنا فنى علمنا ماض ومستقبل لهذا فلا يمكننا علم الكل بمرة واحدة ، بخلاف علم الله جلت عظمته لأن علمه ليس بارتسامى ولا حصولى بل حضورى وحدانى يشمل المعلومات كلها على أطوارها جميعها بمرة واحدة ، ومما يقرب ذلك إلى الفهم الفرق المشهود بين باصرتنا وباصرة النملة حيث ترى الألوان المختلفة فى أعلام عريضة متوازية فى جدار مثلا بمرة واحدة بخلاف النملة فإنها إذا وضعت على أى علم منها تعد نفسها تمشى فى صحراء من السواد مثلا ثم فى صحراء بيضاء وهكذا فى باقى الألوان فإبصارها فيه ماض ومستقبل لضعفه ، بخلاف باصرتنا التى تدرك جميع تلك الألوان بمرة واحدة لكونها أقوى من باصرة النملة ، وذكر ذلك لمجرد تقريب المسألة إلى الفهم على مذاق أهل الحق ، وإلا فلا نسبة بين صفة العبد وصفة المعبود جل جلاله ، ولا يتسع المقام للافاضة فى خطورة تجويز حلول الحوادث فى ذات الله ، ومن الظاهر أن من لا يرى حلول الحوادث فى الجوهر دليل حدوثه لا يجد دليلا على حدوث العالم فيضطر إلى القول بقدم العالم المستلزم استلزاما أوليا استغناء العالم عن الصانع ، وهذا بمعنى نفى الصانع ، وأحدوثة الحدوث الذاتى مع عدم سبق العدم حديث خرافة ، ابتدع لتحبيب فلسفة اليونان وللجمع بينها وبين حكمة القرآن ، وضرب المثل لذلك بحركة اليد وحركة المفتاح مغالطة لسبق وجود اليد سبقا زمانيا

على وجود حركتنا الجامعة لحركة المفتاح .

وأما موسى بن ميمون فمن أهل قرطبة ممن تخرج فى الفلسفة على ابن طفيل محمد بن عبد الملك ، وابن رشد الحفيد محمد بن أحمد ، وقد تطابقت كلمات عبد اللطيف البغدادى فى (الاعتبار) وجمال الدين القفطى فى (أخبار الحكماء) وابن أبى أصيبعة فى (طبقات الأطباء) وأبى الفرج الملطى فى (مختصر الدول) وأبى حيان الأندلسى فى (البحر المحيط) والصلاح الصفدى فى (الوافى) والمقريزى فى (الخطط) على أن موسى بن ميمون اليهودى كان أسلم بالأندلس عندما خير بعض ملوك المغرب اليهود بين الاسلام والجلاء من مملكته ، ثم رحل إلى الشرق ، وأقام بمصر مظهراً لدين اليهود ، ومات على ذلك سنة ٦٠٠ هـ أو خمس وستمائة بها ، ويرى أناس من الغربيين أنه لم يسلم أصلا بل اختار الجلاء على الإسلام ، يريدون بذلك إبرازه بمظهر البطولة فى التمسك بيهوديته رغم كل اضطهاد . ولهم فى ذلك ملاحظات تخالف النصوص فى التواريخ ، وليس هذا المقام مما يتسع لبسط الكلام فيه .

قال أبو حيان فى (٧ — ٢٧٢) من البحر المحيط عن موسى بن ميمون الأندلسى : « رئيس اليهود فى زمانه بمصر ، وكان هذا اليهودى قد أظهر الاسلام . . . ورحل من الأندلس . . . فلما قدم مصر — وكان ذلك فى دولة العبيديين ، وهم لا يتقيدون بشريعة — رجع إلى اليهودية ، وأخبر أنه كان مكرها على الاسلام فقبل منه ذلك ، وصنف لهم تصانيف ، منها كتاب (دلالة الحائرين) ، وإنما استفاد ما استفاد من مخالطة علماء الأندلس ، وتودده لهم ، والرياسة إلى الآن بمصر لليهود ، فى كل من كان من ذريته اهـ » . ومن مؤلفاته « السراج شرح المشنا» وقال الدكتور اسرائيل ولفنسون فى كتابه عن موسى بن ميمون (ص٤٣) :

« وكان جامع المشنا (يهوذا هناسى) (١) الذى كان زعيم الطوائف اليهودية بفلسطين من سنة ١٦٠ م لسنة ٢١٠ » .

وقال المقريزى فى (٤ ــ ٣٦٧) من الخطط : « و بعد وضع هذا المشنا بنحو خمسين سنة قام طائفة من اليهود يقال لهم (السنهدرين) ــ ومعنى ذلك الأكابر ــ وتصرفوا فى تفسير هذا المشنا برأيهم ، وعملوا عليه كتابا اسمه (التلمود) أخفوا فيه كثيراً مما كان فى ذلك المشنا ، وزادوا فيه أحكاما من رأيهم ، وصاروا منذ وضع هذا التلمود الذى كتبوه بأيديهم وضمنوه ماهو من رأيهم ينسبون ما فيه إلى الله تعالى ، ولذلك ذمهم الله فى القرآن الكريم بقوله (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون) . وهذا التلمود له نسختان (٢) مختلفتان فى الأحكام ، والعمل إلى اليوم على هذا التلمود عند فرقة الربانيين بخلاف القرائين فإنهم لايعتقدون العمل بما فى هذا التلمود ، فلما قدم عنان رأس الجالوت إلى العراق (سنة ١٣٦ هـ) أنكر على اليهود عملهم بهذا التلمود ، وزعم أن الذى بيده هو الحق لأنه كتب من النسخ التى كتبت من مشنا موسى عليه السلام الذى بخطه !! ، والطائفة الربانيون ومن وافقهم لا يعولون من التوراة التى بأيديهم إلا على ما فى هذا التلمود ، وما خالف ما فى التلمود لا يعبأون به ، ولا يعولون عليه ، كما أخبر تعالى إذ يقول حكاية عنهم : (إنا وجدنا آباءنا على أمة و إنا على آثارهم مقتدون) ومن اطلع على ما بأيديهم وما عندهم من التوراة تبين له أنهم ليسوا

---

(١) يقال إن موسى بن ميمون سليل يهوذا هذا فيكون موسى بن ميمون عريقا فى اليهودية (ز) .

(٢) يعنى الأورشليمية والبابلية ، وعلى البابلية تعويل الربانيين كما سيأتى (ز) .

على شيء وأنهم إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس . ولذلك لما نبغ فيهم موسى بن ميمون القرطبي عولوا على رأيه ، وعملوا بما في كتاب (الدلالة) وغيره من كتبه ، وهم على رأيه إلى زمننا اه » .

يريد أنه لو كان عندهم نصوص متوارثة يعول عليها ، ولم تتلاعب الأيدى بكتبهم إثر أحداث اجتاحتهم وكتبهم ما تمكن أحد منهم في زمن متأخر من إحداث آراء جديدة ينصاع لها الشعب الاسرائيلى .

وقال جمال الدين القفطى في (ص ٢١٠) من أخبار الحكما في ترجمة موسى ابن ميمون : « كان عالما بشريعة اليهود وأسرارها ، وصنف شرحا للتلمود الذى هو شرح التوراة وتفسيرها اه » . وإنما شرح بعض أسفار التلمود ، وله السراج شرح المشنا ، وتثنية التوراة ، والكتاب الأخير أدى إلى انقلاب اجتماعى بين اليهود ، وفي (ص ٢٩) من (الكنز المرصود في قواعد التلمود) : « أخذ الربيون تعاليمهم ومبادئهم عن الفريسيين الذين كانوا متسلطين على الشعب أيام المسيح يحضونه على اتباع ظواهر شريعة موسى ويحفظون لأنفسهم تفسير التقليدات المتصلة إليهم ، وبعد المسيح بمائة وخمسين سنة خاف أحد الحاخامات . . . أن تلعب أيدى الضياع بهذه التعاليم فجمعها في كتاب سماه المشنا . . . وقد زيد في القرون التالية على كتاب المشنا الأصلى شروحات أخرى صار تأليفها في مدارس فلسطين وبابل ثم علق علماء اليهود على المشنا حواشى كثيرة . . . دعوها باسم (غامارة) فالمشنا المشروحة على هذه الصورة مع الغامارة كونت التلمود ، فكلمة التلمود معناها كتاب تعليم ديانة وآداب اليهود ، وهذه الشروحات مأخوذة عن مصدرين أصليين . أحدهما المسمى بتلمود أورشليم — وهو الذى كان موجوداً في فلسطين سنة ٢٣٠ م ، وثانيهما تلمود بابل — وهو الذى كان موجوداً فيها سنة

٥٩٠ م بعد المسيح ... وتلمود بابل هو المتداول بين اليهود وهو المراد عند الإطلاق اهـ » .

وجاء في المجلد الثالث عشر من مجلة الهلال لسنة ١٣٢٢ هـ الموافقة لسنة ١٩٠٥ م (ج ٥ ص ٣٠٣) ما نصه : « وقد طبعت النسخة البابلية من التلمود سنة ١٥٢٠ م في البندقية كاملة في ١٢ مجلداً ضخماً ، وهي أضبط الطبعات وأتقنها، وتسمى طبعة بومبرج ... وأما الاورشليمية فقد طبعت مرتين الأولى في بومبرج سنة ١٥٢٢ م والثانية في كراكو سنة ١٦٠٩ م »[1] .

وأما التوراة فهي عندهم خمسة أسفار : التكوين ، والخروج ، واللاويين ، والعدد ، والتثنية ، ولها ثلاث نسخ : نسخة السبعين للربانيين ، ونسخة القرائين ونسخة السامرة ، وهي متخالفة لاتقر طائفة منهم بنسختي الطائفتين الأخريين ، ولا تقر طائفة القرائين خاصة بالتلمود أصلا ، وقد لقي اليهود اضطهاداً شديداً دهوراً ، وسبياً وتخريباً فقدوا بها كتبهم الأصلية ، فانقطعت صلة ما بأيديهم من الكتب بموسى عليه السلام ، كما يشهد بذلك التاريخ ، بل في الكتب نفسها ما يبرأ منه أنبياء الله تعالى من أخلوقات مكشوفة ، ففي سفر التكوين ليس قليل ما ينبذه العلم الصحيح والعقل السليم فضلا عن أن يثبت عن موسى عليه السلام وفيه خلق الله آدم على صورته وشبهه — وحاش لله أن يثبت أنبياؤه شبيهاً له ؛ وكلمة (وشبهه) قاطعة كل احتمال للتأويل الجامع للتنزيه فتكون من الحجج الناهضة في ثبوت التحريف في التوراة ، وفي هذا السفر أيضاً مصارعة يعقوب عليه السلام

---

(١) أما ماطبع في مدينة امستردام في سنة ١٦٤٤ م ، وفي سلزباخ سنة ١٧٦٩ م ، وفي فارسوفيا سنة ١٨٦٣ م ، وفي مدينة براج سنة ١٨٣٩ م فكلها مشطورة (ناقصة) كما في الكنز المرصود (ص ٣) (ز) .

لله سبحانه ، جل إله العالمين من أن يصارعه أحد ، وكم فى أسفار اليهود من مظاهر يتصورون ظهور الله فيها ــ وما هذا إلا اعتقاد بحلول الله سبحانه فى بعض مخلوقاته، وسكوت الأسفار عن البعث والجنة والنار سكوت عن أخص مايدعو إلى اعتقاده رسل الله تعالى ، جل إله العالمين أن يركب الغمامة ــ وهو موجود فى سفر التثنية، وفيه أيضاً ذكر وفاة موسى عليه السلام ودفنه فى الجواء فى أرض مواب مقابل بيت فغور ، وأنه لم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم ــ وهـذا من أجلى الحجج على أن مدون تلك الأسفار إنما دونها فى زمن متأخر جداً عن وفاة سيدنا موسى عليه السلام بحيث نسوا معالم قبره ولم يكن أحد يعرف قبره ، ومثل هذا الجهل من أتباعه لايتصور وقوعه إلا بعد مآت من السنين من وفاته ، وقد ألفت كتب خاصة فى تبيين وجوه الأخطاء فى كتبهم مما ينادى ببراءة الله سبحانه منها فنستغنى بها عن سرد نماذج من تلك الأخطاء هنا ، وفى سفر دانيال : « رأيت قديم الأيام قاعداً على كرسى ، أبيض الرأس واللحية ، وحوله الأملاك » ولذا كان رأس جالوت يقول : « إن معبوده شيخ أشمط » كما فى (٥ ــ ٤) من كتاب البدء والتاريخ لمطهر بن طاهر المقدسى ، والتلمود يعد واجب الاتباع عند الربانيين وفيه : « إن تكسير جبهة خالقهم من أعلاها إلى أنفه خمسة آلاف ذراع » حاش لله من الصور والمساحات ، والحدود والنهايات ، وفيه أيضاً : « إن فى رأس خالقهم تاجاً فيه ألف قنطار من ذهب ، وفى أصبعه خاتم تضىء منه الشمس والكواكب» كما فى (١ ــ ٢٢١) من الفصل لابن حزم ، وفيه أيضاً : « إن من شتم الله تعالى وشتم الأنبياء يؤدب ، ومن شتم الأحبار يموت أى يقتل » . ومثله فى (ص ٣٢) من (الكنز المرصود) ، وفيه كثير مما فى التلمود مما تقشعر بذكره الأبدان ضربنا عن ذكرها صفحا اكتفاء بما سبق ، وبعد أن ألممنا بما فى كتبهم من صنوف التشبيه والتحريف ووجوه المناقضات للحقائق وأنواع الضلالات المكشوفة

تتعجب من أن يكون من يكون بمنزلة موسى بن ميمون فى عقله وفلسفته واتساع أفق تفكيره شارحا لتلمودهم ومفسراً لمشناهم ومدوناً لشريعتهم وداعياً إليها لكن من لم يجعل الله له نوراً فماله من نور ، بيد أن اتصال موسى بن ميمون بأمثال ابن طفيل وابن رشد الحفيد أبعده عن القول بالتجسيم ، وجعله يسعى فى ترويج اعتقاد التنزيه فى يهوديته ، مع وجود نصوص فى كتبهم المتيرة بينهم ، تقضى بالتجسيم الصريح ، وذلك بأن يدعى أن الأنبياء إذا بعثوا فى بيئات متوغلة فى الوثنيات لا يصارحونهم بالتنزيه مخافة أن يعرضوا عن الدعوة بالمرة بل يجارونهم فى ذلك ليتمكنوا من غرس الفضائل فى نفوسهم حتى يقلعوا عن تلك السفاسف بأنفسهم شيئاً فشيئاً ، وهذا تجويز منه للكذب فى حق الأنبياء عليهم السلام كذبا صريحاً فيما لا مجال لتأويله فى لغة التخاطب فحاشاهم من ذلك بل تلك النصوص الصريحة فى التجسيم وسائر وجوه التحريف من أدلة وجود التحريف بكثرة فى كتبهم ، وموسى بن ميمون يعد مهذبا لأحكام دينهم العملية ، ومدوناً لها على أسلوب يدعو إلى استساغتها عند جماهيرهم ، بدون أن يتعرض لتلك الحماقات إلا بالتأويل تقريباً لها إلى ما تلقاه من فلاسفة الإسلام من المبادئ .

وأما كتابه (دلالة الحائرين — من بنى قومه اليهود — فقد ألفه باللغة العربية وبالخط العبرى فى ثلاثة أجزاء ، وكان بتأليفه هذا يتوجس خيفة من اليهود ، والمسلمين فى آن واحد ، لأنه ألف كتابه هذا مناوئا لكثير من الآراء المتوارثة بين اليهود ، جاعلا دين اليهود خاضعاً لمبادىء أرسطو ، ومبادىء فلاسفة الاسلام التى تلقاها من أمثال ابن طفيل وابن رشد الحفيد وارتضاها لنفسه ، مع حملات قاسية وجهها إلى فرق المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة حسبما استلهمه من يهوديته فجعل كتابه هذا عربى اللغة ، عبرى الخط ، ليكون اطلاع من لا يأمن جانبهم عليه ببطء ، لأنه قل بين اليهود من يعرف العربية فى زمنه إلا وهو من مريديه

فيستسيغ آراءه ، وقل أيضا بين علماء المسلمين من يلم بالخط العبرى فى بلاده إلا وله سهم فى الفلسفة فيتسع صدره لشتى الآراء ، فلا تكون ثورة من يثور عليه من الطائفتين بانبعاث بل على جهل ، لكن الغريب أنه لقى مناوأة شديدة من أهل دينه فى حين أن علماء المسلمين لم يهتموا بالرد على كتابه مع أن حملاته فى كتابه على فرق المسلمين كانت شديدة ، ولعل ذلك التساهل منهم معه أتى من جهة سعيه الحثيث فى انتشال اليهود من ورطة التجسيم المتوارث بينهم فوجدوا فى عمله هذا تخفيف الشر فى جانب اليهود فكان هذا شفيعا له عندهم وتعرضه لفرق المسلمين لم يبالوا به لكونه سهل الرد ، على أن كتابه هذا لم يطبع إلى اليوم بالخط العربى ، ومونك لما طبعه فى باريس سنة (١٨٦٦ م) إنما طبعه بالخط العبرى واللغة العربية على وضعه الأصلى .

والجزء الأول من الكتاب فى نحو سبعين فصلا ، فى غاية التناسب والتناسق ترتيباً وتدرجاً فى الرأى ، وإن كان فى مطاوى تلك الفصول آراء مردودة ، يبحث فى هذا الجزء عن ذات الله سبحانه ، ومعرفته ، وتعريف توحيده ، من طريق المنطق والعقل ، وتأويل ما يتنافى وذلك من نصوص فى كتب اليهود ، غير مبال أن يكون تأويله بعيداً عن لغة التخاطب ، مادام موافقا للمبادىء الفلسفية عنده ، مع إظهار ماله من الملاحظات ، والانتقادات ، ووجوه الفرق فى نظره بين العقلية اليونانية ، والإسلامية ، واليهودية ، ويجادل فى مفتتح كتابه ، الذين يصفون الله بالأوصاف المادية مجادلة عنيفة ، تحملهم على الاعتراف بالتنزيه ، وهو يدعى أن وصف الله عز وجل بالسوالب والتنزيهات هو الوصف الصحيح الذى لا يلحقه شىء من التسامح — فى نظره — ويقول إن وصفه تعالى بالايجابيات ، فيه خطر جسيم ، قد يؤدى إلى التجسيم ، وإن الانسان يقع فى غلطة جوهرية إذا أراد أن

يطبق ما يرى فى المادة ، عليه سبحانه وتعالى ، وإنه ليس هناك شبه بينه تعالى وبين مخلوقاته أصلا ، فى شىء من الأشياء . لاوجوده مثل وجودها ، ولا حياته شبه حياة الحى منها ، ولا علمه شبه علم من له علم فيها ، ولذلك كان نفى التجسيم والشبه والانفعالات عنه تعالى مما ينبغى التصريح به ، لأنه لا توحيد إلا بنفى الجسمانية ، إذ الجسم ليس بواحد بل مركب من مادة وصورة ، وهو أيضا منقسم قابل للتجزئة ، ثم أقام النكير على أصحاب التمائم باعتبار أنها متوارثة من الوثنيين ، ثم أشار إلى وجوه الفرق بين توحيد متكلمى المسلمين ، وتوحيد اليهود ، وناقش الفرق الاسلامية من أشعرية ومعتزلة وغيرهما مناقشة حادة لم تنته فى نهاية الجزء الأول بل يرجع إليها فى مناسبات شتى فى الجزئين الثانى والثالث ، كما يقول الدكتور إسرائيل ولفنسون فى كتابه عن موسى بن ميمون — وهو أجاد تلخيص مباحث الأجزاء الثلاثة لدلالة الحائرين فيرجع إلى كتابه من يريد المزيد فى ذلك — ، ويأخذ على المتكلمين إباءهم ، إطلاق العلة الأولى على الله تعالى ، دون إطلاق الفاعل عليه سبحانه ، هربا من القول بقدم العالم ، ويعد ذلك من عدم الفرق منهم بين ما بالفعل و بين ما بالقوة مدعيا أنه ليس القول بالقدم مقتضى إطلاق العلة بالمعنى الثانى بل هو مقتضى إطلاقها بالمعنى الأول فيكون الإشكال مشترك الورود بين العلة والفاعل على الاطلاق الأول دون الاطلاق الثانى ، وهو لا يسأ بعدم ورود إطلاق العلة عليه تعالى فى الشرع بخلاف الفاعل ، لكن تراه يوافق المتكلمين فى نفى القول بقدم العالم مع مخالفته لهم فى أن القول بقدمه يستلزم القول بنفى الصانع جل جلاله ، والواقع أن القول بقدم العالم — بمعنى أنه غير مسبوق بالعدم ، يستلزم استغناء العالم عن الصانع ، ويقول : أما اعتقاد القدم على الوجه الذى يراه أرسطو أنه على جهة اللزوم ، ولا تتغير طبيعته أصلا ، ولا يخرج شىء عن معتاده ، فانه هدم للشريعة بأصلها وتكذيب لكل معجزة ضرورة ، وتعطيل

لكل مارغبت فيه الشريعة أو خوفت منه ، ألهم إلا أن تتأول المعجزات أيضاً كما فعل الباطنية فى الاسلام ، فنخرج من ذلك بضرب من الهذيان — وبهذا ينكشف الغطاء عن نفاة المعجزات من أبناء هذا العصر المتظاهرين بالاسلام — ، ويعيب المصنف الأشاعرة والمعتزلة بأن آراءهم مبنية على مقدمات مأخوذة من كتب اليونان والسريان المناوئين للفلاسفة — مثل يحيى النحوى وابن عدى — لما يترتب على ذلك من بناء الكلام على أسس غير رصينة — فى نظره — فيستضعف قولهم إن العالم محدث لتلك المقدمات ، فاذا ثبت أنه محدث ثبت أن له صانعاً أحدثه ، ثم استدلا لهم على أن ذلك الصانع واحد ، ثم إثباتهم بكونه واحداً أنه ليس بجسم ، زاعماً أن قدم العالم أو حدوثه لم يصل إلى مرتبة الثبوت ببرهان قطعى ، فكيف تتخذ هذه المسألة مقدمة يبنى عليها وجود الإله ؟ ومرتئيا أن الوجه الصحيح إثبات وجود الله سبحانه ، ووحدانيته ، ونفى الجسمانية بطرق الفلاسفة ثم يقول :

و بعد أن نتأكد من صحة هذه المطالب — من غير التفات إلى البت بالحكم فى العالم هل هو قديم أو محدث — يحق لنا الرجوع إلى البحث فى قدم العالم أو حدوثه ، ونقول فيهما كل ما يمكن الاحتجاج به ، ثم يقول : فإن كنت ممن يقنع بما قال المتكلمون ، و يعتقد صحة البرهان بحدوث العالم فياحبذا ، و إن لم يتبرهن عندك ذلك بل أخذت كونه حادثاً عن الأنبياء تقليداً فلا ضير . ثم تناول موسى بن ميمون أسس نظريات المتكلمين بالنقد فى أربعة فصول ، ومن أمثلة ذلك أنه قال : « قال المتكلمون لو كان الله جسماً لكان متناهيا ، — وهذا صحيح — ولو كان متناهيا لكان له قدر معلوم ، وشكل معلوم ثابت ، — وهذا أيضاً صحيح — قالوا : وكل مقدار وشكل يجوز أن يكون الله أعظم من ذلك المقدار ، أو أصغر ، وعلى خلاف ذلك

الشكل من حيث هو جسم ، فتخصيصه بمقدارما ، وشكل ما ، يحتاج إلى مخصص لـكن الشكل على فرض وجوده في الله يكون واجبا غير محتمل للزيادة والنقص» — فيكون قولهم هذا منقوضاً في أول خطوة في نظره — لكن ما من مدع لقدم جسم من الأجسام إلا وله على هذا أن يدعي وجوب مقداره الخاص ليسلم له قدمه ، وليس قدم الأجسام من مذهبـه ، كما أن استنتاج المـدعى من الدعوى المجردة ليس من مناهج أهل النظر في شيء ، مع ظهور أن المقدار الخاص كم متصل طارىء على الجسم ، تعالى الله أن يكون محـلا للأعراض ، ومع ظهور هذا توهم صاحب الدلالة فحاول نقض دليل المتكلمين بهذا الـكلام المتداعي ، وإن كان عنده براهين أخـرى تثبت تنزيه الله عن الجسمية ، فيستغرب من الشيخ الحراني إهماله لتلك البراهين المسرودة في دلالة الحائرين في تنزيه البارى عن الجسمية — مع اطلاعه عليها — وأخذه بتلك المحاولة الساقطة في معقوله عند رده على السيف الآمدي قوله باستحالة تحـديد الله بجهة لاحتياج ذلك إلى مخصص كما هنـا على طبق ما صنع في أخـذه عن ابن ملـكا ما انفرد به عن النظار من تجـويز حلول الحوادث في الله تعالى الله عما يقول المجسمة والمشبهة علواً كبيراً .

وأما الجزء الثاني من الـكتاب ففي نحو ثمانية وأربعين فصلا ، يبرهن فيها على وجود الله ووحدانيته ، وعلى أنه ليس بجسم ولا قوة في جسم ، ويبحث فيها عن حركة الأفلاك — على منزع القـدماء — وماهية الملائكة ، وقدم العـالم أو حدوثه ، وما قاله الفلاسـفة فيه ، وأقوالهم في انتقاد أرسطو وأفلاطون وغـيرهما في ذلك ، ثم يبحث عن النبوة ، وماهيتها ، ودرجاتها ، وتعريفها عند أهل الأديان المختلفة ، وعنـد الفلاسفة ، ويشغل هذا البحث بقية فصول الجزء الثـاني ، وفي هذا الجزء عرض ستة وعشرين مقدمة في تنزيه الله جل جلاله .

وأما الجزء الثالث فقى نحو خمسة وأربعين فصلاً ؛ يشرح فيها المؤلف رؤيا حزقيال ، والمعانى الغامضة فى سفره وباقى أسفار اليهود ، ثم ينتقل إلى البحث فى الشر ، وفيما يقع من الكوارث على المخلوقات ، وقول الفلاسفة فى ذلك ، وقول شريعة موسى فى هذه المشاكل ، وصلاح النفس ، وصلاح البدن مع شرح واجبات وعبادات فى أسفار اليهود ، وفى نهاية الكتاب إسداء نصح لمن يريد الحصول على الفضائل الخلقية لإدراك الحقائق الآلهية .

وقد استرسل فى هذا الجزء فى تأويل النصوص فى كتب اليهود ، بما يخضعها لفلسفته ، سعياً وراء انتشال طائفته من مناقضة الحقائق ، لكن الإبعاد فى التأويل بما لا تقره لغة التخاطب لا يكون إلا محض هذيان لا يغطى ما فى كتبهم من التحريفات المكشوفة كما سبق ، إلا أن بعض الشر أهون من بعض .

وأحق ما فى الكتاب من البحوث بالعناية ، وأجدرها بالتمحيص ، وأجداها نفعا هى تلك المقدمات الخمس والعشرون المدونة فى الجزء الثانى منه للتدليل على وجود الله ووحدانيته وأنه ليس جسما ولا قوة فى جسم ، وبين أيدينا كتاب فى شرح تلك المقدمات منسوخ سنة ٦٧٧هـ منقول عن نسخة منقولة عن خط مؤلفه ؛ وهو الحكيم البارع الرئيس أبو عبد الله محمد بن أبى بكر بن محمد التبريزى من رجال منتصف القرن السابع الهجرى ، من طبقة الآخذين عن قطب الدين المصرى [أبى إسحاق ابراهيم بن على بن محمد السلمى المغربى الأصل ، نزح إلى مصر وأقام بها مدة فعرف بالمصرى انتقل إلى بلاد العجم ولازم الفخر الرازى حتى أصبح من أشهر تلامذته علماً بالمعقولات وألف كتبا كثيرة فى الطب والحكمة ؛ منها شرح كليات القانون وشرح معالم الرازى قتله المغول بنيسابور لما استولوا عليها سنة ٦١٨هـ

فيكون شارح المقدمات معاصراً للنصير الطوسى ـ أحد أصحاب القطب المصرى ـ أيام كانت (تبريز) عاصمة آل هلاكو ومجمع فلاسفة اليهود المتظاهرين بالاسلام ، وكتب الرجال شحيحة بتراجم رجال هذه الطبقة من أهل العلم فى الشرق ؛ لمصادفة هذه الطبقة لزمن اكتساح المغول لبلاد الشرق ؛ وهذا الكتاب فى شرح خمس وعشرين مقدمة من تلك المقدمات الست والعشرين ، وهى مأخوذة من نظريات أرسطو والمشائين وفلاسفة الإسلام ، وهى مقدمات مبرهنة ، تفيد أن الله ليس بجسم ولا قوة فى جسم بعد أن تثبت وجود الله سبحانه وتوحيده جل جلاله ، فتهدى إلى تحقيق معرفة الحكمة العليا ، والمقصد الأقصى ، ولا شك فى شىء من تلك المقدمات ـ فى نظر المصنف ـ وإن ناقشه الشارح فى بعضها ، وشرح تلك المقدمات الذى بين أيدينا أجلى دليل على براعة هذا الشارح فى العلوم الفلسفية حيث قام بإيضاح تلك المقدمات أحسن إيضاح مبرهنا عليها ، ومناقشاً للمصنف فى مواضع تجب مناقشته فيها ، مناقشة خبير بما هنالك ، وليس الخبر كالمعاينة ، ولو كان القائمون بالاحتفاء بموسى بن ميمون قبل سنين ظفروا بهذا الشرح القيم لقاموا بنشره إذ ذاك بكل اغتباط ، لكن أصبح فخر نشر هذا الشرح من حظ الأستاذ الشاب النشيط السيد محمد نجيب الخانجى حفظه الله وزاده توفيقا ، فانه عزم على طبعه إحياء لهذا التراث الثمين حيث ورث السعى فى نشر الكتب القيمة من والده فقيد العلم صديقنا المغفور له السيد محمد أمين الخانجى رحمه الله ، فطلب إلىّ أن أعمل للكتاب تقدمة بعد مقابلته بالأصل ، فقمت بإنجاز هذا الطلب ، ذاكراً فى الصلب الصواب فى نظرى ، مع الإشارة فى الهوامش إلى ما رأيته فى عداد الخطأ فى الأصل ليقارن القارئ الكريم بين الاثنين ويرى رأيه فيهما ، ومن الله التوفيق والتسديد ؟

محمد زاهد الكوثرى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الأحد الذى لم يزل وجوده ، الواحد الذى لا يتناهى جوده ، له القدرة الأزلية التى يحكم بها على عالم الجبروت ، والحكمة الأولية التى بها ينتظم عالم الملك والملكوت ، خضعت لقهر قبضه أعناق الكائنات ، وخشعت لهيبة جلاله ماهيات الممكنات ، تجلى بنوره على الأنفس الطاهرة والعقول الزاكية فنوّرها ، وقذف نار الشوق فى هويات الفلكيات فدوّرها[1] ، فالنفوس السافلة الأرضية فى اكتناه معرفته حائرة[2] ، والعقول العالية السماوية فى الوصول إلى رتبة ائتمار أمره وإرادته دائرة ، وكل مستعد فهو مستمد من إمداده ، وكل كامل فكله هو بعد إعداده ، هو مبدئ العلل ، ومنشىء الحركات الأول ، منه البدء وإليه الرجعى ، فى الآخرة والأولى ، تبارك الله رب العالمين ، وصلواته وخيراته على المصطفين لرسالته أصحاب الأسفار ، وعلى آلهم وأصحابهم الأخيار .

* * *

---

(١) وفى الاصل بعض انطماس بانفصال « ف » من « د » مع تأكل رأس الفاء فصار مثل (ذل) واتصال آخر « ر » بـ « ها » وزيادة سنة قبل « و » من قبل بعض من ملك الكتاب حتى أصبح مثل (ذل لونها) ، والصواب « فدورها » بمعنى جعلها تدور كما أثبتناه هنا (ز) .

(٢) وفي الاصل « حائدة » ، والصواب (حائرة) كما ذكرناه (ز) .

قال أبو عبد الله محمد بن أبى بكر بن محمد التبريزى[١] : هـذا هو الجزء الذى رتب فيه (هكذا) الشيخ الرئيس العالم الأوحد ، الفاضل الكامل ، أبو عمران[٢] موسى بن عبيد الله الإسرائيلى القرطبى من الكتاب الذى نحن فى شرحه وإيضاحه ، وهو الكتاب الموسوم : (دلالة الحائرين) الطرق[٣] المسلوكة الهادية إلى تحقيق معرفة أشرف أجزاء الحكمة العليا ، والفلسفة الأولى ، وهى الغاية القصوى ، والمقصد الأقصى منها ، التى إذا وصلت النفس الإنسانية إليها ، صار جوهر نفسه شبيهاً بالجواهر الملكية ، وروحه قريباً فى المنزلة من الأرواح الفلكية ، كما سيأتيك فى متن هذا الكتاب تصحيحه إن شاء الله تعالى .

فابتدأ به[٤] وقال :

* * *

«المقدمات المحتاج إليها فى اثبات وجود الإله تعالى وفى البرهان على كونه لاجسم ، ولاقوة فى جسم ، وأنه جل اسمه واحد : خمس وعشرون مقدمة كلها مبرهنة لا شك فى شىء منها ، قد أتى أرسطو ومن بعده من المشائين على برهان كل واحدة منها ، ومقدمة واحدة نسلمها لهم تسليما لأن بذلك تتبرهن

---

(١) هكذا فى الأصل القديم الذى بأيدينا ، المخطوط سنة ٦٧٧ هـ وعليه نعول لقدم هذا الأصل ، وإن وقع فى الطبعات الغربية باسم « أبى بكر محمد بن محمد التبريزى» (ز) . (٢) وفى الأصل « أبى عمران موسى بن عبيد الله » والصواب « أبو » كما هو ظاهر ، ووقع فى خط ابن البيطار وغيره ذكره باسم « موسى بن عبد الله » لكن المعروف أن اسم أبيه (ميمون) فيكون عبيد الله أو عبد الله بالمعنى الإضافى لا أنه اسم لأبيه أو لنفسه (ز) . (٣) وفى الأصل « الطرق » والصواب إلزاق الألف باللام كما فعلنا (ز) . (٤) أى بتحقيق تلك المعرفة (ز) .

ـطالبنا ـ كما سأبين ، وتلك المقدمة هي قدم [1] العالم » .

(الشرح) : اعلم أن هذا الكلام إشارة إلى بيان أمرين أحدهما المسائل المقصودة بالقصد الأولى [2] ، وهى المقاصد ، وثانيهما [3] الأبحاث المسهلة للوصول الى تلك المقاصد ، وهى المقدمات ، اما المقاصد فقد جعلها ثلاث مسائل ، إحداها إثبات وجود الإله تعالى ، وثانيتها [4] إثبات أنه ليس بجسم ، ولا قوة فى جسم ، وثالثتها كونه واحداً ، فلنلخص الدعوى فى هذه المسائل فنقول :

أما المسألة الأولى فالمقصود منها إثبات موجود هو واجب الوجود لذاته ، لا يمكن أن يكون وجوده من غيره ، بل كل موجود فهو فائض عن وجوده بوسط أو بغير وسط ، وليس وجوده لغيره ، بل كل موجود فهو له حتى يكون هو الغاية المطلقة للموجودات كلها ، وهو المكمل لغيره ، المبلغ لكل موجود الى غايته ، ويتبع هذا أن يكون كل موجود مشتاقاً إليه بالطبع ، إذ هو المظهر لوجوده ، المعطى له الكمال والبقاء ، وهذا شرح اسم الله تعالى .

---

(١) والقول بقدم العالم مما تنبذه الأديان السماوية مطلقا سواء اعتبر ذلك القدم ذاتياً أو زمانياً إذ لا تتصور المعية فى الوجود بين العلة والمعلول إلا فيما لوجوده مبدأ كالشمس وضوئها ، وحركة اليد وحركة المفتاح فقول الفخر الرازى فى المطالب العالية ليس فى الكتب السماوية ما ينافى قدم العالم بالمعنى الذى أراده الفلاسفة هفوة باردة مبنية على استساغة القدم الزمانى فى العالم كما هو رأى فلوطين لا أفلاطون ، والقول بقدم العالم مطلقا هو صريح قول أرسطو بدون برهان ولاشبه برهان ، ونبذالأديان لهذا الرأى أظهرمن الشمس ولذا جرى موسى بن ميمون على تسليم قدم العالم جدلياً فقط فى فصول من كتابه (ز) . (٢) وفى الأصل «الأول» (ز) .

(٣) وفى الأصل « وثانيها » وهو سهو مكشوف (ز) .

(٤) وفى الأصل « وثالثها » (ز) .

وأما المسألة الثانية فالمقصود منها بيان أنه تعالى ليس بجسم ، ولا قوة فى جسم فنشرح لفظة الجسم والقوة ، أما الجسم فهو عبارة فى إصطلاحهم عن الجوهر المتحيز ، أى الذى يمكن أن يشار إليه أنه ههنا بالحس ، وثَمّ بذاته لا بتبعية غيره و يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ، وهى الأقطار الثلاثة أعنى الطول والعرض والعمق ، وأما القوة فهى لفظة مشتركة بين القوة الفعلية ، والقوة الانفعالية . أما القوة الفعلية فهى عبارة عما يكون مبدأ التغير من آخر فى آخر من حيث إنه آخر ، ومعناه أن الشىء الحال فى الجسم إذا صدر منه أثر فى جسم آخر يقال لذلك الشىء إنه قوة مثل الحرارة الحاصلة فى الجسم ، فانها إذا صادفت جسما آخر مهيأ لقبول السخونة سخنته فيقال إنها قوة باعتبار حصول ذلك الأثر عنها ، وهى — أعنى القوة — قد تكون عرضاً فى الموضوع ، وقد تكون صورة فى الهيولى ، والفرق بينهما أن العرض يكون متقوما بمحله الذى هو الموضوع ، والمحل مقوما له ، والصورة بالعكس من ذلك ، اى تكون الصورة مقومة لمحله الذى هو الهيولى والمحل متقوما بها ، فالصورة من الجواهر ، لا من الأعراض ، واسم القوة يجمعها جميعاً ، فمثال القوة التى تكون عرضاً : الحرارة والبرودة ، ومثال القوة التى تكون صورة : الصورة النارية ، والهوائية ، والمائية ، والأرضية ، وكالصور الفلكية وهى التى يقال لها الصور النوعية ، إذ بها تتنوع[١] الكائنات ، بعد الاشتراك فى كونها أجساما ، واما القوة الانفعالية فهى عبارة عن الصفة التى بها يصير الشىء قابلا لشىء آخر ، كما يقال للرطوبة أو اليبوسة [٢] إنها قوة انفعالية لأنها تجعل الجسم بحيث يتغير عن الدافع إما بالسهولة كالرطوبة أو بالعسر كاليبوسة فالمراد بقوله : إنه ليس بجسم ، ولا قوة فى جسم هو انه تعالى ليس موجوداً بالصفة

---

(١) وفى الاصل ينبوع (ز) . (٢) وفى الاصل « واليبوسة » (ز) .

التي وصفناها[1] في معنى الجسم والقوة فهو منزه عن أن يكون في الجهة والحيز ، أو حالا فيما يكون في الجهة والحيز .

وأما المسألة الثالثة فالمقصود منها بيان أنه تعالى واحد . واعلم أن لفظة الواحد لها معان[2] كثيرة ، إلا أنا نريد منها في هذا الموضع ثلاثة[3] فالأول (ا) : أنه تعالى واحد بمعنى أن ذاته غير قابلة للقسمة إذ ليس له أجزاء تجتمع فتتقوم بها ذاته ؛ لا أجزاء كمية ، ولا أجزاء معنوية ، سواء كانت كالمادة والصورة ، أو كالجنس والفصل ، وبالجملة على وجه يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، يدل[4] كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر ، والثاني (ب) : أنه تعالى واحد في نوعه أي ليست حقيقته حاصلة لغيره ، والثالث (ج) : أنه تعالى واحد في وجوب الوجود أي ليس في الوجود موجود آخر غيره ، يكون واجبا لذاته ، بل ليس ولا يمكن أن يكون موجود آخر في رتبة وجوده ، وهي[5] رتبة الواجبية ، فالواجب لذاته هو لا غير ، فكل ما سواه فهو ممكن لذاته فهذا شرح مجرد الدعوى في هذه المسائل ، وسيأتي تحقيقها ، والبرهان عليها إن شاء الله .

أما المقدمات الخمس والعشرون فهي الوسائل إلى تحقيق هذه المطالب وسنأتي[6] على شرحها مبرهنة فانه صادر[7] عليها صاحب الكتاب مهملة ، إذ لم يكن غرضه ذلك[8] ، بل كان غرضه ما ذكره في هذا الكتاب كما سيأتي ، وأما

---

(١) وفي الأصل وصفناه . (ز) . (٢) وفي الاصل معاني (ز) . (٣) وفي الاصل ثلاث (ز) . (٤) وفي الاصل «يدل على كل واحد منها على شيء» والصواب حذف «على» الاول (ز) . (٥) وفي الاصل «الرتبة الوجبية» والصواب «رتبة الواجبية» (ز) (٦) . وفي الاصل وسيأتي (ز) . (٧) يعني أورد صاحب الكتاب تلك الوسائل بدون ذكر أدلة تنتجها (ز) . (٨) أي الإبراء عليها لاتفاق النظار على ثبوتها (ز) .

المقدمة السادسة والعشرون — وهى أزلية العالم — فقد سلمها لهم على سبيل الوضع (والتنازل) لا على سبيل اعتقاد حقيقتها ليظهر البرهان على وجود الإلٰه وصفاته تعالى ، وإن وضعنا العالم قديما فإن كثيراً من الناس يظنون القول بقدم العالم ينافى صحة هذه المطالب الثلاثة ، وليس الأمر كما ظنوا وتوهموا على أنا نبين أن القول بقدم العالم قول باطل ، وأنه لا برهان لأرسطو عليه ، ومن ظن من أتباعه وشارحى كتبه[1] أن الوجوه التى ذكرها هى براهين فهو مخطىء إما جهلاً بشرائط البرهان أو تركا لرعاية تلك الشرائط لحسن ظنه بأرسطو (واهما) أن كل مايقوله أو يعتقده فهو برهانى ، وليس كذلك ، فإن أرسطو هو الذى علمنـا[2] فى المنطق شرائط البرهان ، ونحن نرى تلك الشرائط ، مفقودة فى الوجوه التى ذكرها فى إثبات قدم العالم ، كما سيأتى بعد إن شاء الله تعالى .

***

« المقدمة الأولى أن وجود عظم ما ، لا نهاية له محال » .

(الشرح) : اعلم أن هذه المقدمة قد اتفق على صحتها المحققون ، وأكثر علماء الملة الإلهية ، والمخالفون فيهـا طوائف سنفصل مذاهبهم وشبههم فيها مـع حلها ، وقبل ذلك فلا بد من تلخيص الدعوى فى هذه المسألة ثم إقامـة البرهان عليها فنقول : إن قولنا للشىء إنه لا نهاية له يقال على وجهين :

أحدهما على سبيل السلب ، والثانى على سبيل العدول ، أما الوجه الأول

---

(١) من أمثال ابن رشد الحفيد (ز) .

(٢) وفى الاصل « تعلمنا » وعلى هذا يزاد لفظ منه وما هنا أقعد وأصوب (ز) .

فهو أن لا يكون للشيء المعنى الذى يلحقه النهاية — وذلك المعنى هو الكمية — ويسلب عنه النهاية التى هى خاصتها ، لوجوب سلب الخاصة عما يسلب عنه ذو الخاصة ، كما يقال : النقطة لا نهاية لها ، وذات البارى والعقل والنفس لا نهاية لها ، لأن هذه الأشياء لا كمية لها ، والنهاية إنما هى انقطاع كمية الشيء ، فاذن مالا كم له فلا انقطاع له فلا نهاية له .

وأما المعدول فهو أن يكون للشيء كمية لكن تنفى عنه النهاية ، وهو أيضاً على وجهين : أحدهما أن يكون من شأنه أن يعرض له نهاية ، لكنها غير موجودة بالفعل مثل الدائرة ، فانها ذات كمية وليس لها نهاية ، لست أعنى به أن سطح الدائرة غير محدود بحد هو المحيط ، بل إنما أعنى به المحيط نفسه فانه ليس فيه نقطة بالفعل ينتهى عندها الخط المستدير الذى هو محيط الدائرة بل هو متصل لا فصل فيه ولا حد لكنه من شأنه أن يفرض فيه نقطة تكون تلك النقطة حداً ونهاية له .

وثانيهما[١] أن يكون شيء له كمية ، ويكون من شأن نوعه وطبيعته أن يكون له نهاية ، لكن ليس من شأنه بعينه أن يكون له نهاية مثل الخط الغير المتناهى — لو كان[٢] — فانه لا يجوز أن يكون خط واحد بالعدد موضوعا[٣] للتناهى ولعدم التناهى ، لكن طبيعة الخط قابلة لأن تكون متناهية فى الجملة ، إنما الشك فى الخط الغير المتناهى ، فهذا المعنى هو الذى يريد أن يبحث عنه فى هذه المقدمة ، والمعنىّ من كون الخط أو البعد غير متناه[٤] هو أى شيء أخذ ، وأى أمثال

---

(١) وفى الأصل « وثانيها » والصواب هو ما أثبتناه (ز) . (٢) وفى الاصل « أو كان » (ز) . (٣) وفى الاصل «موضوع» (ز) .
(٤) وفى الاصل «متناهى» فى تلك المواضع (ز) .

أخذت لذلك الشيء منه ، يوجد[1] شيء خارج عنه من غير تكرير .

إذا عرفت هذا فاعلم أن البراهين المعتبرة التى وصلت إلينا ممن قبلنا ، واعتمدوا عليها فى إثبات هذه المقدمة ثلاثة ، أحدها يقال له برهان التطبيق ، والثانى يقال له برهان الموازاة ، والثالث يقال له البرهان[2] السلمى .

أما برهان التطبيق فهو هذا : لو كان بعد ممتد إلى غير النهاية فى خلاء ، أو ملاء — إن كان — لكان لنا أن نفرض فيه خطا يخرج من مبدأ هو نقطة (ا) فى ذلك البعد الغير المتناهى ، ويذهب إلى غير النهاية ، ولنسمه خط (ا . ب) ، ولنفرض نقطة أخرى فى هذا الخط بعد نقطة (ا) بمقدار ذراع ، وهى نقطة (ج) فحصل ههنا خطان أحدهما خط (ا . ب) وهو من جانب (ا) متناه[3] ، ومن جانب (ب) غير متناه[3] ، والثانى خط (ج . ب) وهو أيضا من جانب (ج) متناه[3] ، ومن جانب (ب) غير متناه[3] ، فاذا فرضنا فى الوهم تطبيق أحدهما على الآخر من الجانبين المتناهيين — ومعنى هذا التطبيق أن يقابل فى الوهم الجزء الأول من خط (ا . ب) من جانب (ا) بالجزء الأول من خط (ج . ب) من جانب (ج) والجزء الثانى بالجزء الثانى ، والثالث بالثالث هكذا إلى غير النهاية — فهل يذهبان متقابلين إلى مالانهاية له من غير انقطاع أو ينقطع أحدهما ، والأول محال ، و إلا لكان الناقص مثل الزائد ، إذ كان خط (ا . ب) زائداً على خط (ج . ب) بخط (ا . ج) فيتعين الثانى ، ومعلوم أن المنقطع يكون هو الخط الناقص فيكون متناهياً ، والزائد إنما زاد عليه بمقدار متناه[3] ، وهو قدر ذراع فيكون هو أيضاً متناهياً فيكون الخط المفروض متناهياً من جانب (ب)

---

(١) وفى الاصل «يؤخذ» ز . (٢) وفي الاصل «برهان السلمى» والصواب «البرهان السلمى» (ز). (٣) وفى الاصل « متناهى » بالياء فى تلك المواضع (ز) .

وقد فرضناه غير متناه [1] ، وهذا محال ، فقد لزم من وضع بعد ممتد إلى غير النهاية محال ، فيكون ممتنعا محالاً ، فكل عظم فهو متناه محدود ، وذلك هو المطلوب .

(وعليه شك) وهو أن يقال إن هذا البرهان لا يتم إلا بالتطبيق الذى ذكرتموه ، وهو لا يتم إلا بأن يفرض أحد الخطين طولاً لينطبق على الخط الآخر لكن حركة الخط الغير المتناهى محال أعنى الحركة الطولية ، سواء كانت عن الجانب الأيسر المتناهى ، أو إليه . أما عنه [2] فلأنه عند الحركة لا بد من فراغ يحصل من الجانب الغير المتناهى إذ لو لم يحصل لكان بعدُ مشغولا بالخط فيكون الخط باقياً على حاله غير متحرك ، وقد فرضناه متحركا ، وهذا خلف ، وإذا حصل فراغ من الجانب الغير المتناهى فذلك الخط منقطع متناه ، وقد فرضناه غير متناه هذا خلف . وأما حركته إليه فلزوم الفراغ ظاهر إذ الشىء إنما يتحرك إلى جانب يكون فارغا عنه فيشغله بأن يتحرك إليه ، وإذا كان فارغا عنه خاليا ، كان الخط منقطعاً دونه فكان متناهيا ، وقد فرضناه غير متناه ، هذا خلف ، فحركة الخط الغير المتناهى طولاً محال فإذن التطبيق إنما يصح فى الخطوط التى تكون متناهية فتكون صحة مقدمة البرهان موقوفة على صحة المطلوب فلا بد من أخذ المطلوب فى البرهان ، وهو مصادرة على المطلوب الأول فيلزم الدور ، وهو محال كما ثبت فى المنطق إفساده ، إذ لو حصل لنا صحة المطلوب قبل تتمة البرهان لما احتجنا فى تصحيحه إلى البرهان ، فيلزم الدور أيضا وهو محال .

---

(١) وفى الأصل «متناهى» بالياء (ز) . (٢) يعنى أما استحالة حركة الخط الغير المتناهى عن الجانب الأيسر المتناهى (ز) .

(وحله) أنه لا حاجة بنا فى هذا التطبيق إلى حركة الخط فى الخارج بل التطبيق يحصل على الوجه الذى ذكرناه فى متن البرهان [١] ، وهو أن نفرض فى الوهم مقابلة كل جزء من أحدهما لجزء من الآخر من الجانب المتناهى ، وليس فى الفرض الوهمى محال ، ثم يقع عليه تأسيس البرهان كما قلنا إنه إن حصلت هذه المقابلات دائما إلى غير نهاية كان الناقص مثل الزائد ، هذا محال ، أو ينقطع الناقص من الجانب الآخر فيكون متناهيا ، وزيادة الزائد بقدر [٢] متناه فيكون الكل متناهياً ، ويتم البرهان كما ذكرناه والله أعلم .

وأما برهان [٣] الموازاة :

فصورته أنا نفرض فى البعد الغير المتناهى خطاً غير متناه ، وهو خط (ا.ب) ونفرض كرة خرج من مركزها موازيا للخط الغير المتناهى وهو خط (ج . د) مثل هذا [٤] ، فاذا تحركت الكرة حتى زال خط (ج . د) من موازاة (ا.ب) إلى مسامتته فلا بد أن يحدث فى خط (ا . ب) نقطة هى أولى النقط التى تقع عليها [٥] المسامتات ، ذلك فى الخط الغير المتناهى محال ، لأنه لا نقطة فيه إلا وفوقها نقطة أخرى ، والمسامتة مع النقط الفوقانية قبل المسامتة مع النقط التحتانية لأنا إذا وصلنا خط (ج . د) إلى خط (ا . ب) فالزاوية التى تحدث مع النقط الفوقانية تكون أحدّ مما يحدث مع النقط التحتانية ، وهو ظاهر . فمن المحال أن

---

(١) كما سيأتى (ز) (٢) وفى الأصل « قدر » وصوابه « بقدر » (ز) .
(٣) ويسمى برهان المسامتة أيضا كما فى شرح عيون الحكمة للفخر الرازى لأخذ المسامتة فى البرهان ، ومنهم من يسمى برهان الموازاة لقسم من برهان المسامتة ، ولا مشاحة فى الاصطلاح راجع (تحريرا لبراهين) لعبد الحى اللكنوى (ز) (٤) ولم يرسم مثال فى الأصل والمثال ظاهر (ز) (٥) وفى الأصل « عليه » (ز) .

تكون ثمة نقطة هي أولى نقط المسامتات لكنها واجبة عند زوال الخط من الموازاة إلى المسامتة ، وهذا جمع بين النقيضين ، لكن كل ماوضعناه فى اتقدمات من فرض الكرة وحركتها وخروج خط متناه من مركزها موازيا للخط الآخر صحته [1] معلومة بالضرورة إلا وضع الخط الغير المتناهى ، فهو الملزوم للأمر المحال فيكون محالا فكل عظم ومقدار يجب أن يكون متناهيا وهو المطلوب.

(وعليه شك قوى) لم يذكره المتأخرون وهو :

أن يقال لم قلتم أن الكرة إذا تحركت حتى زال الخط من الموازة إلى المسامتة ، فلا بد أن يحدث فى الخط الغير المتناهى نقطة هو أولى نقط المسامتات؟ وذلك أن المسامتة بينهما إنما تحدث بالحركة ، والحركة منقسمة أبداً بالقوة فيكون محل المسامتة فى الخط الغير المتناهى مع طرف الخط المتناهى المتحرك بحركة الكرة منقسما أبداً بالقوة فلا يمكن فرض نقطة من نقط المسامتة إلا ويمكن فرض نقطة أخرى قبلها ، إذ كل جزء من أجزاء الخط — متناهيا كان ذلك الخط أو غير متناه — يمكن أن يفرض فيه نقط بغير نهاية متشافعة ولا متتالية ، بل يجب أن يكون بين كل اثنتين من تلك النقط خط ، وذلك بناء على نفى الجزء وخصوصاً أن هذا البرهان مبنى على أصله على نفى الجزء [2] ، وهو ظاهر للمتأمل فيه ، فالحاصل أن المسامتة إنما تحصل بالحركة ، وهى قابلة للقسمة ، بغير نهاية بالقوة ، فكذا ما سامتها من الخط ، فلا يمكن فرض نقطة هى أولى نقط المسامتة فيه .

---

(١) وفى الأصل « صحية » (ز) . (٢) لكن إثبات الجزء دليله على ، بل لا دليل يسلم من النقوض فى نفى الجزء ، فلا شك فضلا عن أن يكون قويا وعلى فرض وجود الشك فالجواب هو جوابه (ز).

جوابه :

هو أن الدائرة التي ترسم بحركة الخط في الكرة المفروضة على قسمين ، أحدهما قوس المسامتة ، وهي القوس التي تلي خط (ا . ب) الغير المتناهي والآخر : قوس الانحراف ، وهي القوس الأخرى ، ولاشك أن جميع النقط المفروضة في قوس الانحراف هي نقط الانحراف ، فالنقطه التي هي طرف قوس المسامتة — إذ هي نقطة في المسامتة — يجب أن تكون من جملة نقط المسامتة لأن كل نقطة في هذه القوس هي نقطة المسامتة ، فاذا انطبق خط (ج . د) على هذه النقطة أعني طرف قوس المسامتة ، وقع له المسامتة مع نقطة في خط (ا . ب) الغير المتناهي ، وتكون تلك النقطة أولى نقط المسامتات إذ ليس قبلها من قوس المسامتة شيء لكونها طرفها ، وحينئذ يتم البرهان كما حكيناه ، وكأن غرض المتقدمين في إيراد هذا البرهان بفرض الدائرة لا بمجرد فرض الخطين هو التنبيه[1] على حل الشك المذكور ، والمتأخرون أسقطوا اعتبار الدائرة فيه ، وظنوا أنها زائدة فيه فبنوه على مجرد فرض الخطين ، وفي فرض الدائرة فائدة حل[2] الشبهة المذكورة . هذا غاية ماعندي في تقرير هذا البرهان ، والله أعلم .

ولقائل أن يقول إن النقطة التي هي طرف قوس المسامتة هي بعينها طرف قوس الانحراف لاتصال القوسين ، فهي الحد المشترك بين القوسين ، و إذا كان كذلك كانت النقطة التي إذا انطبق طرف الخط عليها كان موازيا للخط الآخر لامسامتا ولا منحرفا هي هذه النقطة لاغير ، لأن سائر النقط إما نقط الانحراف وإما نقط المسامتة فليست نقطة الموازاة إلا هذه النقطة لكونها مشتركة بين

---

(١) وفي الأصل « التنبه » (ز) . (٢) وفي الأصل « مثل » (ز)

قوسى الانحراف والمسامتة فيكون الخط عند وقوع طرفه على هذه النقطة موازيا للخط الآخر ، لا مسامتا[1] فهذا إشكال لم يتأت (لى) حله ، فمن قدر على حله تم له البرهان . نسأل الله تعالى أن يهدينا .

ولنشرع الآن فى بيان البرهان السلمى فنقول :

لو كانت الأبعاد غير متناهية أمكننا أن نفرض امتدادين خرجا من مبدأ واحد كساقى مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا : إن البعد إن كان ذراعا كان الثانى ذراعا أيضا ، ويزيد الثالث على الثانى بهذا القدر أيضا ، وكذا الرابع على الثالث ، فيكون هذا القدر محفوظا فى ذلك التزايد ، ويذهبان إلى غير النهاية مع التزايد المذكور فيكون كل بعد فوقانى بينهما مشتملا على جميع الأبعاد التى تحته ، فيمكن أن يوجد بعد واحد يكون مشتملا على جميع تلك الأبعاد الغير المتناهية لأنه إن لم يكن ممكنا أن يوجد الأبعاد الغير المتناهية فى بعد واحد لكان الذى يمكن أن يوجد فى بعد واحد إنما هو أبعاد محدودة من الأبعاد الغير المتناهية وعند ذلك يجب أن ينقطع الامتدادان[2] ، إذ لو وجد بعد ذلك لأمكن أن يكون [3] أبعاد توجد فى بعد واحد أكثر مما لا يمكن أن يكون [4] أكثر من ذلك ، وهو تلك الأبعاد المحدودة ، هذا خلف لكن بقاء الامتدادين متباعدين على ذلك النمط من التزايد إلى غير النهاية ممكن بالضرورة فوجب أن يوجد حينئذ بعد واحد بينهما ، مشتمل على جميع تلك الأبعاد الغير المتناهية فيكون ذلك البعد أيضا غير متناه مع كونه محصوراً بين

---

(١) وفى الأصل « ولا مسامتا » (ز) (٢) وفى الأصل « الامتدادين » (ز)
(٣) وفى الأصل «وأن يوجد»(ز) . (٤) « أن يكون » سقط من الأصل (ز)

الحاصرين : هذا محال . فثبت أن كل عظم فانه يجب أن يكون متناهيا وهو المطلوب .

(وعليه شك) وهو أن يقال إن البعد الذى ذكرتموه أنه مشتمل على جميع الأبعاد الغير المتناهية على الوضع الذى أستمموه[1] ينبغى أن يكون آخر الأبعاد ، وإلا لم يكن مشتملا على جميع الأبعاد الغير المتناهية ، وإذا كان آخر الأبعاد كان الامتدادان منقطعين عنده فكانا منتهيين عنده فإذن لا تصح تلك المقدمة ، وهى ثبوت كون بعد واحد مشتملا على جميع الأبعاد الغير المتناهية إلا بوضع الامتدادين متناهيين[2] وهذا هو المطلوب من ذلك البرهان فيلزم أن تكون صحة البرهان متوقفة على صحة المطلوب وهو محال .

أجابوا عنه بأن هذا لا يضرنا لأنا نورد البرهان على هـذا الوجه فنقول إن القول بكون الامتدادين غير متناهيين يوجب القول بكونهما غير متناهيين فيكون القول بكونهما غير متناهيين باطلا ، وإنما قلنا ذلك[3] لأنه إما أن يكون هناك بعد واحد مشتمل على جميع تلك الأبعاد الغير المتناهية أو لا يكون ، فان كان فهو آخر الأبعاد فيكون الامتدادان منقطعين عنده فيكونان متناهيين ، وإن لم يكن هناك بعد على الصفة المذكورة فحينئذ تكون الأبعاد التى يمكن أن توجد فى بعد واحد أبعاداً متناهية محدودة ، وعند ذلك الحد ينقطع الامتدادان ، إذ لو وجدا بعد ذلك لأمكن أن يوجد عدد آخر فى بعد واحد أكثر مما لا يمكن أن يكون[4] أكثر من ذلك وهو الأبعاد المحدودة عند ذلك الحد ، هذا خلف فوجب انقطاع الامتدادين عند ذلك الحد فيكونان متناهيين فقد لزم القول بكونهما متناهيين على تقدير كونهما غير متناهيين ، وهو محال .

---

(١) وفى الأصل «استموه» (ز) . (٢) وفى الأصل «المتناهين» (ز) (٣) وفى الأصل إقحام «وذلك» بعد ذلك (ز) . (٤) «أن يكون» ساقط من الأصل (ز) .

واعلم أن القسم الثاني من هذه العبارة مشترك بينها وبين العبارة الأولى . وعليه منع قوي ، وهو أن يقال ما المراد ؟ من قولكم : إن لم يكن ممكناً أن توجد الأبعاد الغير المتناهية في بعد واحد بينهما ، كان الذي يمكن أن يوجد في بعد واحد وإنما هو أبعاد محدودة من الأبعاد الغير المتناهية ، إن كان الأبعاد به أبعاداً[1] محدودة معينة وهو الظاهر من قولهم لإلزامهم بأنه حينئذ يجب أن ينقطع الاستدادان ، إذ لو وجد [الاستدادان] بعد ذلك لأمكن أن توجد أبعاد[2] في بعد واحد أكثر مما لا يمكن [أن تكون][3] أكثر من ذلك ، وهي تلك الأبعاد المحدودة ، هذا خلف — وهو ممنوع[4] لأنه لا يلزم من كذب تلك المقدمة صدق هذه لجواز أن يكون الصادق عند كذبها هو قولنا : الموجود في بعد واحد أبعاد محدودة دائماً لا على التعيين بل كل واحد واحد من الأبعاد الموجودة بينهما مشتمل على أبعاد متناهية هي تحته لا إلى نهاية بحيث لا تنتهي إلى واحد لا يكون فوقه ما يشتمل على أعداد متناهية حتى يقال : فيلزم انقطاع الاستدادين بل فوق كل واحد مشتمل على أعداد متناهية واحد هذا شأنه لا إلى نهاية .

فهذا منع قوي ما رأيت منهم أحداً تيسر له دفعه ، ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال : إن لم يصدق قولنا مجموع الأبعاد الموجودة بينهما موجود في بعد واحد لكان الصادق إما قولنا لا شيء من [تلك] الأبعاد بموجود في واحد ، أو قولنا بعض الأبعاد موجود في واحد معين دون الباقي ، أو قولنا : كل جملة من هذه الأبعاد

---

(١) وفي الأصل « أبعاد » (ز) (٢) هنا إقحام « توجد » في الأصل (ز) .
(٣) ما بين الأقواس في تلك المواضع مزيد لإزالة التعقيد في الأصل (ز) .
(٤) وفي الأصل « فهو » (ز)

موجودة فى بعد واحد بحيث تكون الأمور المشتملة على تلك الجمل ، عدداً لا واحداً فيكون كل واحد من الأبعاد المشتملة على تلك الجمل مشتملا على أبعاد متناهية لا إلى نهاية ، وانحصاره فى هذه الأقسام ظاهر[1] ، لا نتكلف له بيانا .

أما القسم الأول فهو بين الفساد ، لما فرضوه فى أصل البرهان ، والثانى : فاسد لما ذكروه . بقى الثالث ، فنقول : مجموع هذه الأبعاد الغير المتناهية إذا كان كل جملة متناهية منه مشتملا عليها لبعد واحد غير البعد الواحد الذى يكون جملة أخرى متناهية مشتملا عليها له فتلك الجمل المشتمل عليها حاصلة فى تلك الأبعاد المشتملة لكن الأبعاد المشتملة عدد له ترتيب يكون الفوقانى مشتملا على الباقى للفرض المذكور . فالأبعاد المشتملة يقوم مقامها واحد منها ، وهو الفوقانى فتكون تلك الجمل المشتمل عليها حاصلة فى تلك الأبعاد المشتملة وتلك الأبعاد المشتملة حاصلة فى واحد منها فيكون الكل حاصلا فى ذلك الواحد فيكون ذلك الواحد مشتملا على كل الأبعاد الغير المتناهية وحينئذ يتم البرهان ، فهذا هو الجواب من المنع المذكور والله أعلم .

تخريج هذا البرهان على صورة أخرى : اعلم أن عند حل هذا البرهان فى اول أمرى سبق إلى ذهنى صورة على وجه آخر قبل أن أفهم ما ذكروه ، فلما تحقق عندى ما أوردوه وجدته دون ما سبق إلى ذهنى إذ لا يتوجه على الأول فلنذكره فانه لطيف جداً موصل إلى المطلوب من غير تطويل .

ووجهه أنا نفرض الامتدادين الخارجين عن المبدأ الواحد بحيث يتباعدان على قدرها دائما ، مثلا إذا نظرت إليهما [وهما] على قدر ذراع وجدت بينهما

---

(١) وفى الأصل « ظاهرة » بتاء التأنيث ولا وجه لها (ز) . (٢) وفى الأصل « مثل » (ز)

بعداً بقدر ذراع ، وعند كونهما ذراعين [وجدت بينهما][1] بعداً بقدر ذراعين وهكذا إلى غير النهاية ، ومن المعلوم بالضرورة انه لا امتناع فى تباعدها على هذا الوجه ، فاذا كان البعد بينهما دائما على قدر الامتدادين ، والامتدادان موجودان بغير نهاية مع التباعد المذكور فبينهما بعد بغير نهاية مع كونه محصوراً بين الحاصرين وهذا محال ، فهذا هو البرهان الذى يعتمد عليه فى صحة هذه المقدمة ، والحمد لله على ما هدانا من فضله وجوده الذى لا يتناهى حمدا بغير نهاية .

وأما المثبتون للمقادير الغير المتناهية فهم طوائف ولهم إلى إثباتها بحسب أصولهم الفاسدة دواع ، بعضها مناسبة للآراء [2] الطبيعية ، وبعضها مناسبة [3] لآراء الفلسفة الأولى مستندة إلى أصول منطقية ، وبعضها مأخوذة [4] بحسب غريزة القوة المستحكمة فى أول فطرة الإنسان ، وهى القوة الوهمية .

أما الطائفة الأولى فهم اعتقدوا خلاء غير متناهى المقدار وأجزاء فيه غير متناهى العدد ، متحركة فى ذلك الخلاء ، متصادمة ، كل حركة وصدمة مسبوقة بحركة وصدمة لا إلى أول ، وقد يتفق لها أن تتصادم على وجه تجتمع وتتجانس فتحدث عوالم بغير نهاية ، واختلفوا .

فنهم من قال إن تلك الأجزاء لا تنقسم أصلا لا القسمة الاضافية ولا القسمة الانفكاكية ، إذ الانفكاكية عنده إنما تكون بتخلل الخلاء ولم يتخلل فى نفس الأجزاء خلاء .

ومن هؤلاء من علل ذلك بأن الكون والفساد الغير المتناهى يحتج إلى

---

(١) ما بين القوسين غير موجود بالأصل (ز) . (٢) وفى الأصل «الاراء» (ز) (٣) وفى الأصل « مناسب » (ز) (٤) وفى الأصل « مأخوذ » (ز)

مادة غير متناهية ولهم تفاصيل أخر لا يليق ذكره بهذا الموضع .

وأما الطائفة الثانية فهم قالوا بأن قولنا : العالم . مغاير لقولنا : هذا العالم . لأن الثانى أمر جزئى مشخص ، والأول كلى قابل للحمل على كثيرين بحيث تكون نسبته إلى جميع الجزئيات المندرجة تحته بالسوية ولا يقتضى أن يكون الموجود منه عدداً مخصوصاً محصوراً قليلا أو كثيراً بل الكل ممكن بحسب حقيقة هذا المفهوم ، فان امتنعت كثرة العوالم الغير المتناهية فاما أن تمتنع لماهيتها ولوازمها — وهما محالان لما ذكرنا أن نسبتها إلى جميع الجزئيات على السوية من غير اختصاص بعدد دون عدد ، أو لعارض مفارق فيجوز زواله فحينئذ يجوز أن تحصل عوالم غير متناهية ، لأن الممكن فى الأزليات واجب ، فوجب حصول عوالم غير متناهية .

وأما الطائفة الأخيرة فهم حكموا على حسب ما شاهدوا بالحواس أن الشىء إنما ينتهى بطرفه عند طرف شىء آخر ملاصق للشىء لا العدم الصرف ، كيف ونحن نعلم بالضرورة أن ما يلى جهة الجنوب متميز عما يلى جانب الشمال وما يلى جانب الغرب عما يلى جانب الشرق من فلك الأفلاك الذى جعلتموه العالم أو غيره من الأجسام ، وتميز جانب عن جانب بالحس والإشارة فى العدم الصرف محال ، ومن وقف على طرف العالم ومد يده خارج العالم أتنفذ يده أو لا تنفذ فان نفذت فلا شك أن متسع ذراع أكثر من متسع شبر فثمة مقدار إما خلاء أو ملاء وإن لم تنفذ وامتنع فثم شىء قائم يمنعه عن النفوذ ، والمقاوم المجسم عن النفوذ أيضا جسم وهكذا ينبغى أن يكون كل مقدار منتهيا إلى مقدار لا إلى طرف . ولقد سمعت من بعض فضلاء زماننا ممن شاخ فى العلوم الفلسفية ، وخصوصاً الرياضى منها ، أن اللاتناهى فى المقادير والأبعاد كأمر غريزى للفطرة الإنسانية ، وأن المستدلين على

خلافه يخالفون نصيحة الغريزة فهذا تفصيل المذاهب فى إثبات الأبعاد الغير المتناهية على وجه الاختصار .

فنقول : لما صح لنا بالبرهان أن المقادير متناهية ، فقد ظهر فساد هذه المذاهب لكنا نذكر بالتفصيل ما يدل على فسخ هذه الآراء ، فنقول للطائفة الأولى : أما الخلاء فسنثبت فى هذا الكتاب عن قريب أن وجوده محال ، فضلا عن أن يكون غير متناه ، وكذا الجزء الذى لا ينقسم قسمة إضافية ، ولا انفكاكية ، وأما الأجزاء التى تقبل القسمة الإضافية دون الانفكاكية فمحال لأن تلك الأجزاء عند القائلين بها متشابهة الحقيقة غير مختلفة الحقيقة ، فاذا قسمنا تلك الأجزاء فى الوهم بنصفين جاز بين نصفى كل واحد منها من الانفكاك الرافع للاتصال الذى هو حاصل بينهما مثل ما جاز بين نصفى كل اثنين منها من الاتصال الرافع للانفكاك الذى هو حاصل بينهما مثل ما جاز بين نصفى كل واحد منها لأنها طبيعة واحدة لا اختلاف فيها ، وأما الكون والفساد الغير المتناهى فهو ممنوع ، ولئن وقعت المسامحة على ذلك ، ولكن لماذا نحتاج إلى مادة غير متناهية ؟ فان الكون والفساد الغير المتناهى إنما يكون على ترادف الزمان فيجوز أن يترادف الكون والفساد الغير المتناهى على مادة واحدة معينة متناهية المقدار متناهية عدد الأجزاء .

وأما الطائفة الثانية فأخذهم ركيك إذ لا يلزم من أن يكون لما هية بحسب الذهن صلاحية الحمل على كثرة متناهية أن يكون ذلك واقعا أو ممكن الوقوع كأشخاص الإنسان وغيرهم ، وربما يكون الشىء ممكنا بحسب ذاته ولا يكون ممكننا بحسب غيره بل يكون ممتنعا .

وأما قوله : الممكن فى الأزليات واجب ، فعلى تقدير المسامحة على أصول

هذه القاعدة فإنما يكون واجباً لا لذاته أن لو كان ممكنا بالإمكان الخاص لكن لا يتوقف بعد الفاعل إلا على مجرد الإمكان حتى يكون فيضانه عنه واجبا فلم قلتم إن هذه الصورة واقعة على أحد هذين القسمين ؟

وأما الطائفة الأخيرة فيقال لهم : قد ظهر بالأدلة العقلية كثير مما يخالف حاكم الحس كأجرام الكواكب إذ الحس يحكم عليها بصغر المقدار ، والعقل يدل على خلافه ، وأما تميز جانب عن جانب فهو واقع فى هذا الجسم الموجود المحيط بحسنا و إشارتنا ، وعليهم بيان تناوله خارج العالم ، اللهم إلا بالفرض ، فبم عرفتم أن هذا الفرض صادق ؟ فلعله كاذب محال ، وأما عدم نفوذ اليد فليس لقيام مانع هو الجسم بل لانتفاء الشرط الذى هو الحيز والمكان ، وأما صحة الغريزة فان أراد بها غريزة الوهم الذى هو تابع فى حكمه للحس فسلم ، لكن صحته غير واجبة ، لأنه ثبت فى العلوم الرياضية بالبرهان كثير مما يكذبه الحس والوهم ، كما قلنا فى أجرام الكواكب ، وكذا كثير من الأشكال الهندسية ، وإن أراد به غريزة العقل فممنوع ، لا بد له من بيان أن هذا الحكم صادر عن مجرد غريزة العقل دون تخليط الوهم التابع للحس ، بل هو بالعكس ، لأنه قد قام على خلافه البراهين العقلية التى ذكرناها ، وخصوصا الأخير منها ، كما قامت الأشكال الهندسية على خلاف الوهم والحس ، فهذا آخر ما نتكلم فيه لتصحيح هذه المقدمة ، والله الهادى بفضله للصواب .



« المقدمة الثانية ، هى : أن وجود أجسام لا نهاية لعدتها محال ، وهو أن تكون موجودة معاً » .

(الشرح) : اعلم أن المقصود من المقدمة الأولى إنما كان بيان تناهى

الأجسام فى المقدار ، والمقصود من هذه المقدمة بيان تناهيها فى العدد ، (لأنه) لو كانت الأجسام غير متناهية فى العدد لكانت غير متناهية فى المقدار . برهانه أن فساد التالى يدل على فساد المقدم . بيان الشرطية أن كل جسم فله مقدار ما فاذا زدنا عليه جسما آخر كان مجموع مقداريهما أعظم مما كان قبل الزيادة ، وهكذا لو زدنا عليه جسما آخر ، لا إلى نهاية ، فيكون ازدياد عدد ذوات المقادير بعضها على بعض موجبا لازدياد المقدار ، فاذا كان العدد غير متناه وازدياد المقدار بحسبه فالمقدار أيضا غير متناه ضرورة ، لأن درجات الكبر فى المقدار من لوازم مراتب الكثرة فى العدد .

وأما بيان فساد التالى فقد سلف منا بيانه فى المقدمة الأولى فوجب أن تكون الاجسام متناهية العدد ، كما أنها متناهية المقدار ، وهو المطلوب ، والله أعلم .

* * *

« المقدمة الثالثة : هى أن وجود علل ومعلولات لا نهاية لعدتها محال ، ولو لم تكن ذوات عظم مثل أن يكون هذا العقل سببه عقل ثان وسبب الثانى ثالث ، وسبب الثالث رابع ، وهكذا إلى غير نهاية ، وهذا أيضاً بين الاستحالة » .

(الشرح) : اعلم أن المعلوم اما واجب لذاته ، اوممتنع لذاته ، أو ممكن لذاته، والواجب لذاته هو الموجود الذى لا تكون ذاته قابلة للعدم أصلا مع قطع النظر عن غيره بل يكون ضرورى الوجود لذاته ، والممتنع لذاته هو الذى لا يكون قابلا

الوجود أصلا بل يكون ضرورى العدم لذاته ، والممكن لذاته هو الذى يقبل الوجود والعدم ، فلا يكون ضرورى العدم ولا ضرورى الوجود ، ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لذاته لا يحتاج الى علة توجده لأن الوجود ضرورى له ، والممتنع أيضاً لا ينسب الى السبب إذ السبب لتحصيل الوجود ، والممتنع يأبى قبول الوجود ، فمن البين الواضح ان المحتاج الى علة توجده انما هو الممكن لذاته لأنه لما كان نسبة الوجود والعدم إليه على السوية ، فلا يترجح الوجود على العدم ، ولا العدم على الوجود له ، إلا لوجود شيء آخر يرجح وجوده على عدمه ، وعند عدمه يبقى الممكن معدوما ، فالشيء الذى يحصل من وجوده وجود شيء آخر متقوما به ، وعند عدمه ينعدم ذلك الآخر يسمى علة وسبباً ، ويسمى ذلك الآخر معلولا ومسببا ، إذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود من هذه المقدمة هو بيان تناهى سلسلة العلل والمعلولات ، وانتهائها الى علة لا تكون معلولة أصلا بل تكون واجبة الوجود لذاتها ، وصحة المقدمة الأولى والثانية لا تكون كافية فى تصحيح هذه المقدمة لأن المعلوم من تينك المقدمتين إنما هو تناهى أمور لها وضع وحيز وهى الأجسام ، والعلل والمعلولات قد لا تكون أجساما بل تكون موجودات مجردة عن المادة والجسمية غير متعلقة بها تسمى عقولا كما سيأتى إثبات هذا النمط من الموجودات فى هذا الكتاب ، ولا يلزم من تناهى أمور ذوات وضع هى أجسام تناهى أمور لا تكون كذلك ، وإن كان بعض البراهين التى قامت على تناهى القسم الأول يمكن إقامته أيضا فى تناهى القسم الثانى ، وهو برهان التطبيق دون الباقيين ولكن على القسم الثانى براهين مستقلة فلهذا جعل لهذا البحث مقدمة مستقلة بذاتها .

وقال : ينبغى أن تكون العلل والمعلولات متناهية العدد واصلة الى طرف يكون هو علة مطلقة ولا يكون معلولا أصلا ، بل يكون واجب الوجود لذاته ،

ان لم تكن تلك العلل والمعلولات أجساما ولا متعلقا بها ، بل تكون عقولا مفارقة والدليل على صحة هذه المقدمة أن الموجود الذى يكون ممكنا لذاته معلولا ، فعلته إن كانت بهذه الصفة أيضا ، وكذا علة علته إلى غير النهاية فحينئذ يكون قد حصل مجموع علل ومعلولات غير متناهية ، كل واحد منها ممكن معلول ، فذلك المجموع من حيث هو مجموع يكون أيضا ممكنا معلولا فعلة ذلك المجموع إما أن تكون نفسه أو شيئا داخلا فيه أو شيئا خارجا منه ، والقسم الأول باطل لأن العلة متقدمة على المعلول ، والشىء لا يتقدم على نفسه ، ولا على علته ، وإلا لكان متقدما على نفسه وعلى علته وهو محال ، فلا يكون علة للمجموع لأن علة المجموع تكون أولا علة لأجزائه ثم بواسطة أجزائه تكون علة للمجموع[1] .

وأما القسم الثالث ، وهو أن يكون علة المجموع شيئا خارجا عن المجموع ، فذلك الخارج لا يكون ممكنا معلولا لأنا قد جمعنا كل ما هو ممكن معلول فى تلك السلسلة فالخارج عنها لا يكون ممكنا معلولا ، والا لكان داخلا فيها ، والموجود الذى لا يكون ممكنا ، معلولا يكون واجبا لذاته فتكون سلسلة العلل منتهية عنده ، يكون طرفا لها ، ولا تكون تلك العلل غير متناهية بل تكون منتهية الى علة الى هى علة لما بعدها من العلل ، وذلك هو المطلوب ، فظهر بهذه المقدمات الثلاث أن كل جملة تكون بين أفرادها ترتيب بالوضع كالأجسام ، او ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات فانه يجب أن تكون متناهية الأفراد محدودة الأجزاء .

---

(١) وأما القسم الثانى وهو ما تكون علة المجموع شيئا داخلا فيه فبطلانه ظاهر من بطلان القسم الأول لأن جزء الشىء لو كان علة له لازم تقدم الشىء على نفسه وهو محال ، [illegible] القسم ساقط من الأصل (ز) .

واما ما لا يكون مجموعا ولا يكون لافراده ترتيب بالوضع أو ترتيب بالطبع إما أنه ليس له مجموع كالحركات ، إذ اجزاء الحركات لا تجتمع بعضها مع بعض حتى يحصل منها مجموع أو أنه كان له مجموع لكن لا يكون بين أفراده ترتيب بالوضع أو بالطبع كالنفوس البشرية المفارقة أو ليست بأجسام ـ كما سيظهر ـ حتى يكون لها ترتيب بالوضع وليس بعضها علة البعض حتى يكون بينها ترتيب بالطبع فلا تقوم البراهين التي ذكرناها في هذه المقدمات على وجوب تناهي أفراده وانقطاع أشخاصه بل الأمر موقوف على دليل منفصل نفيا وإثباتا .

* * *

« المقدمة الرابعة أن التغير يوجد في أربع مقولات : في مقولة الجوهر ، وهذا التغير الكائن في الجوهر هو الكون والفساد . ويوجد في مقولة الكم ، وهو النمو والاضمحلال . ويوجد في مقولة الكيف ، وهو الاستحالة . ويوجد في مقولة الأين ، وهو حركة النقلة ، وهذا التغير في الأين يقال له الحركة على الخصوص » .

(الشرح) : اعلم أن التغير عبارة عن أن يتبدل حال ذات ما بحالة أخرى ، أو بأن يحدث فيه شيء لم يكن فيه موجوداً [١] او بان يزول عنه شيء كان فيه موجوداً ، وكل واحد منهما على قسمين لأن ذلك التغير إما ان يكون دفعة فيكون حدوث ذلك الشيء فيه او زواله عنه في آن واحد ، واما ان لا يكون دفعة بل يسيراً يسيراً فيكون حدوثه فيه أو زواله عنه مستمراً باستمرار الزمان .

---

(١) فيحصل بتغير العلم والإرادة تغير في الذات (ز) .

قالت الحكماء في هذا المقام : كل تغير يكون دفعة فانا لا نسميه حركة بل الحركة هي التغير الزماني لا التغير الآني ، وهو أن يخرج الشيء من القوة الى الفعل يسيراً يسيراً . إذا عرفت هذا فاعلم انه ذكر في هذه المقدمة ان التغير يوجد في أربع مقولات من المقولات العشر التي حررها الحكماء في العلم الكلي من الفلسفة الأولى ، وتلك الاربع هي الجوهر والكم والكيف والأين ، فالتغير الذي يقع في الجوهر مثل ان يصير الماء هواء ، والهواء ناراً ، والنار أرضا أو بالعكس ، و يسمى هذا التغير كونا للنوع الذي يحدث ، وفساداً للنوع الذي زال ، هذا في البسائط ، وأما في المركبات فمثل أن تصير الحنطة دما ، والدم لحما وعظما وعصبا ، وكما يصير النحاس عند احتراقه كلسا والخشب رماداً وهذا التغير يكون دفعة إذ الحركة لا تقع في مقولة الجوهر لأن الحركة تحتاج إلى الاشتداد والتنقص ، والجوهر لا يقبلهما . فالكون والفساد يكونان دفعة ، وقد يظن أن الكون قد يقع بالتدريج يسيراً يسيراً مثل تكون الجنين من النطفة ، وليس بحق ، فان ذلك حركة في الكيف ، وهو حدوث المزاج مع توابعه ولاشك أنها كيفيات ، ثم إذا تم المزاج بتوابعه فانه يحدث نفس الحيوان دفعة من غير تدريج .

وأما التغير في الكم فهو أن يصير مقدار الجسم أزيد مما كان أو أنقص مما كان وكل واحد منهما أيضا على قسمين لأن تلك الزيادة والنقصان قد تكون بانضمام جسم آخر إليه بقوة طبيعية و يسمى نموا كالنبات اذا زاد مقداره ، اذا انضم اليه غذاؤه بقوته الطبيعية النامية . وقد تكون بانتقاص جزء منه ، و يسمى اضمحلالا وذبولا ، وهو في مقابلة النمو ، كالنبات فانه ينقص مقداره بالذبول والاضمحلال ، وهذان القسمان ذكرها صاحب الكتاب فحسب ، وقد يزيد مقدار الجسم و ينقص لا بانضمام جزء إليه أو انتقاصه منه ، ولكن بأن يزول عن الهيولى مقداره ، ويحدث فيه إما

مقدار أكبر مما كان ويسمى تخلخلا ، أو مقداراً أصغر مما كان ويسمى تكاثفا .

مثال التخلخل : هو أن يمص كوز الفقاع مثلا إذا كان خاليا فينبسط الهواء الذى فيه لضرورة عدم الخلاء ، فاذا كب على الكوز ماء تكاثف ذلك الهواء إلى مقداره الأول فلذلك يدخل فيه الماء مع أنه ليس من طبيعة الماء الصعود ولكن لما زال القاسر عن الهواء تقبض طبعا إلى مقدار نفسه فتبعه الماء بمقدار ما تخلخل الهواء بالمص .

وأما التغير الذى يكون فى مقولة الكيف فانه يسمى استحالة مثل الاصفرار والاحمرار والتسخن والتبرد .

وأما التغير الذى يقع فى الأين فهو حركة النقلة من مكان إلى آخر قال : وهذا التغير يقال له الحركة على الخصوص . أى أن التغيرات الواقعة فى سائر المقولات لا تسمى حركة بل لفظة الحركة مختصة بالتغير الذى يكون فى مقولة الأين دون غيرها من المقولات .

واعلم أن على كلام المصنف إشكالا قويا وهو أن يقال ما المراد من التغير فى أن التغير يوجد فى أربع مقولات ، إما أن يكون المراد به التغير دفعة أو التغير لا دفعة أو التغير مطلقا سواء كان دفعة أو لا دفعة ، فان كان مراده به التغير دفعة فالتغير فى الكم والكيف والأين لا يكون دفعة بل على التدريج فان النمو والاضمحلال والاستحالة وحركة النقلة تستمر باستمرار الزمان ، ولا يكون دفعة ، ولكن التغير فى مقولة الجوهر — وهو الكون والفساد — يكون موافقا له فحسب ، لأن الكون والفساد يكونان دفعة ، وإن كان مراده التغير على

التدريج فالتغير فى الجوهر لا يكون على التدريج بل يكون دفعة ، ولكن باقى التغيرات يكون موافقا لذلك ، و إن كان مراده بهذا التغير هو التغير مطلقا حتى يشمل جميع الأقسام التى ذكرها سواء كان دفعة أو لا دفعة فالتغير مطلقا لا يختص بالمقولات الأربع التى ذكرها لأن كل مقولة من المقولات العشر فانها تحدث فى محلها فيكون لكل مقولة تغير ما ، إما دفعة أو لا دفعة فلماذا خصص المقولات الأربع بالذكر دون سائرها ؟ .

جوابه من وجهين : أحدهما أن المراد بهذا التغير التغير مطلقا حتى يشمل جميع الأقسام التى ذكرها ، وإنما خصص بالذكر هذه الأربع لأن التغيرات الواقعة فى هذه الأربع لها أسماء مخصوصة مثل أن التغير الواقع فى مقولة الجوهر يسمى كونا وفساداً ، والتغير فى الكم يسمى نمواً أو ذبولا ، والتغير فى الكيف يسمى استحالة ، والتغير فى الأين يسمى نقلة ، وأما التغيرات الواقعة فى سائر المقولات فليس لها أسماء مخصوصة فخصص هذه الأربع بالذكر دون الباقى ليكون ذلك تفسيراً لهذه الأسماء حتى إذا ذكرت هذه الأسماء يكون معانيها معلومة للمتعلمين والله أعلم .

والوجه الثانى أن احتياجهم فى هذه العلوم فى أكثر الأحوال إنما يكون إلى ذكر هذه التغيرات الأربع دون سائر التغيرات إلا نادراً ، فإن أكثر مباحثهم إنما تكون فى الكون والاستحالة ، تارة فى التفرقة بينهما ، وتارة فى دفع المنكرين للكون والاستحالة ، وتارة فى بيان أنواعهما وأصنافهما ، فلأجل كثرة وقوع الحاجة فى البحث عن هذه التغيرات خصصها بالذكر دون غيرها من المقولات ، ولا يقال أن التغير فى مقولة الوضع — وهو مثل الحركة الدورية ، يحتاج إلى البحث عنه فى هذه العلوم ، وتقع الحاجة إليه كثيراً مع انه لم يذكره ، لأنا نقول : الحركة

الدورية عنده نوع من الحركة في الأين كما يصرح به في المقدمة الثالثة عشرة فيكون ذكر جنسها مشتملا عليها فلا حاجة هنا إلى إفرادها بالذكر .

مطالبة أخرى : هي أن الحكماء اصطلحوا على أن التغير الذي لا يكون دفعة بل يكون على التدريج يسمى حركة ، ثم قالوا : الحركة إنما توجد في أربع مقولات ، ثلاثة منها ذكرها المصنف ، وهي مقولة الكم والكيف والأين ، وواحد منها لم يذكره ، وهي مقولة الوضع ، فأطلقوا اسم الحركة على التغير في هذه الأربع حتى يقولون عن الحركة في الكم نمواً أو تخلخلا أو ذبولا أو تكاثفا ، والحركة في الكيف استحالة ، والحركة في الأين نقلة ، والحركة في الوضع هي مثل الحركة الدورية ، فلماذا خصصوا لفظة الحركة بالتغير الذي يكون في مقولة الأين مع أن اصطلاح الحكماء منعقد على إطلاقها في جميع هذه الأربع ؟ .

جوابها أنه حافظ على الوضع اللغوي فإن أهل اللغة لا يطلقون اسم الحركة إلا على النقل من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع ، وهو تغير في مقولة الأين أما النقل من مكان إلى مكان فمعلوم أنه حركة في الأين وأما الحركة من وضع إلى وضع فإن هذه الحركة وإن لم تكن حركة في الأين بحسب كلية الجسم المتحرك حركة دورية ولكنها حركة في الأين بحسب أجزاء ذلك الجسم المتحرك بالاستدارة فإن كل جزء يفرض فيه فإنه يكون منتقلا من مكان إلى مكان فلهذا كانت الحركة الدورية عنده داخلة في الحركة في مقولة الأين .

وأما التغير في مقولة الكم كالنمو أو الذبول فإنه قريب من أن يسمى حركة في اللغة لكنه لا يدخل في الحس فكأن[1] النامي ساكن غير متحرك ، فلم يستبره

---

(١) وفي الأصل « مكان » (ز)

وإنما اعتبر ما هو ظاهر فى الحس، مشهور عند أهل اللسان إتباعا لهم فى مراعاة لغتهم ، فلهذا خصص لفظة الحركة بالتغير فى مقولة الأين والله أعلم .

* * *

« المقدمة الخامسة : هى أن كل حركة تغير وخروج من القوة إلى الفعل » .

(الشرح) : اعلم أن الموجود إذا كان بالقوة فى بعض الكمالات فخروجه من القوة إلى الفعل إما أن يكون دفعة وهو الكون ، أو على التدريج يسيراً يسيراً وهو الحركة ، فكل حركة فانها خروج من القوة إلى الفعل ، ولا ينعكس ، فان الكون أيضا خروج من القوة إلى الفعل ، وليس بحركة ، لكن إذا قيدنا الخروج من القوة إلى الفعل بالتدريج ، أو بقولنا يسيراً يسيراً ، وما أشبهها فحينئذ صلح أن يكون حداً ، أو رسما للحركة ، وقد ذكروا فى تعريف الحركة وجوها ، أحدها ما ذكرناه ، والثانى ماذكره المعلم الأول ، فانه قال : الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة ، وذلك لأن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم ، فيكون حصولها له كمالا ، لكن الحركة ليست كسائر الكمالات لايقتضى حصولها للجسم أن يتبعه كمال آخر ، بحيث لا يعقل ذاته إلا كونه مؤديا إلى الكمال الذى بعده ، والحركة كمال هذا شأنه فان الحركة من حيث هى حركة طلب حالة أخرى بعدها فاذا كان كذلك فالحركة كمال أول لما بالقوة بالنسبة إلى الكمال الذى بعده ، ووجودها له — وهى كمال أول بالقوة ، ولكن لا مطلقا حتى يكون كمال أول بالقوة من حيث هو بالفعل مثل أن الانسان إذا تحرك من مكان إلى مكان فان الحركة كمال أول له ، لا من حيث إنه إنسان فانه فى الإنسانية بالفعل لايتحرك لتحصيلها بل من حيث هو بالقوة ، وهو كونه فى المكان الذى يتحرك اليه ، فالحركة كمال

أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة . والثالث ماذكره إمام الحكمة افلاطون الالهى : الحركة كون الجسم بحيث لا يفرض آن من الآنات إلا و يكون حاله فى الآن الذى يكون قبله ، (غير حاله فى الآن الذى يكون[1]) بعده ، فهذا مايتعلق بهذه المقدمة .

* * *

« المقدمة السادسة : هى الحركات، منها[2] بالذات، ومنها بالعرض ، ومنها بالقسر ، ومنها بالجزء ، وهى نوع ما بالعرض ، أما التى بالذات : فكانتقال جسم من موضع إلى موضع . وأما التى بالعرض فكما يقال فى السواد الذى فى الجسم أنه انتقل من موضع إلى موضع ، وأما التى بالقسر : فكحركة الحجر إلى فوق ، بقاسر يقسره . وأما التى بالجزء فكحركة المسمار فى السفينة ، لأنه إذا تحركت السفينة ، نقول إنه تحرك المسمار أيضاً ، وهكذا كل مؤلف يتحرك بجملته يقال إن جزءه قد تحرك » .

(الشرح) : اعلم أن ما يوصف بالحركة فاما أن تكون تلك الحركة قائمة به ، أولا تكون قائمة به ، بل تكون قائمة بما يقارنه ، والثانى يقال له المتحرك بالعرض ، وهو على أربعة أقسام لأن المتحرك بالعرض إما أن يكون جزءاً لما هو

---

(١) مابين القوسين ليس فى الأصل (ز) . (٢) يؤول لفظ « منها » فى المواضع هنا بلفظ (بعضها) كما تقرر فى موضعه (ز) .

متحركا بالحقيقة أولا يكون ، وعلى التقديرين ، فاما أن يكون من شأنه أن يقبل الحركة بالاستقلال وإما أن لا يكون من شأنه ذلك ، فحصل أقسام أربعة ، أحدها أن يكون جزءاً له ، وليس من شأنه قبولها بالاستقلال : مثاله الهيولى والصورة ، فان كل واحد منهما جزء للجسم ، وليس من شأنهما قبول الحركة بالاستقلال فاذا تحرك الجسم يقال لها إنهما متحركان بالعرض ، وثانيها أن لا يكون جزءاً له ولا من شأنه قبول الحركة بالاستقلال : مثل البياض فى الجسم فانه إذا تحرك الجسم يقال للبياض إنه متحرك بالعرض ، وثالثها أن يكون جزءاً له من شأنه أن يقبلها بالاستقلال : مثل جسم مؤلف من أجسام كالأخشاب المدرجة فى السفينة ، والمسامير المسمرة فيها ، فان تحريك المحرك إنما يلحق كليهما فتتحرك أجزاؤها تبعا لها فيقال لأجزائها إنها متحركة بالعرض ، ورابعها أن لا يكون جزءاً لها ومن شأنه قبولها بالاستقلال كالجالس فى السفينة ، فانها إذا تحركت يقال للجالس فيها إنه متحرك بالعرض فهذه أقسام المتحرك بالعرض .

وأما القسم الأول ، فهو أن تكون الحركة قائمة به حقيقة ، وهو على قسمين : لأن سبب تلك الحركة ، إما أن يكون شيئاً خارجاً عن الجسم ، وإما أن يكون شيئاً متعلقا بالجسم ، والقسم الأول ، يقال له : المتحرك بالقسر ، وهو إما أن يكون جاذباً[1] للمقسور ، وإما دافعاً له ، وعلى التقديرين ، فاما أن يفارق عن القاسر بعد التحريك أو لا يفارقه ، وعلى التقديرات الأربع ، فاما أن تكون تلك الحركة القسرية مضادة للحركة الطبيعية المقسور ، أو تكون خارجة عن حركته الطبيعية غير مضادة ، فالحركة القسرية المضادة مثل رمى الحجر الى فوق ،

---

(١) وفى الأصل « مجديا » (ز) .

والخارج عن الحركة الطبيعية غير المضادة ، مثل رميه على موازاة وجه الأرض ، ويحصل من ازدواج هذه الأقسام بعضها مع بعض ثمانية أقسام للحركة القسرية وعليك اعتبار تفصيلها بأمثلتها .

وأما إن كان سبب تلك الحركة شيئا في نفس الجسم ، فانه يقال له : أنه متحرك بالذات . وهي إما أن تكون صادرة عنه بقصد واختيار ، وهي الحركة الإرادية ، أو من غير قصد واختيار ، وهي الحركة التسخيرية ، وعلى التقديرين ، فاما أن تكون متحدة الجهة على نمط واحد ، وإما أن تكون مختلفة الجهات متكثرة الذات ، فهذه أربعة أقسام : أحدها أن يكون ذلك المحرك يحرك بالاختيار وعلى نمط واحد متسق إلى جهة واحدة ، وهو النفس الفلكية . وثانيها أن يكون ذلك المحرك محركا بالاختيار حركة مختلفة الجهات ، وهي النفس الحيوانية . وثالثها أن يكون ذلك المحرك محركا بالتسخير إلى جهة واحدة ، وهو الطبيعية ، فهذه أقسام المتحرك بالذات ، وأنت إذا أحطت بهذا التفصيل فقد أحطت بمقاصد صاحب الكتاب .

° ° °

«المقدمة السابعة : هي أن كل متغير منقسم ، وكذلك كل متحرك منقسم ، وهو جسم ضرورة ، وكل ما لا ينقسم لا يتحرك ، وكذلك لا يكون جسما أصلا » :

(الشرح) : اعلم أن هذه المقدمة مشتملة على دعاوى أربع ، إحداها أن كل متغير منقسم ، وثانيتها أن كل متحرك منقسم ، وثالثها أن المتغير أو المتحرك

جسم ، ورابعتها أن كل ما لا ينقسم لا يتحرك ولا يكون جسما .

أما الدعوى الأولى وهى قوله : كل متغير منقسم ففيه شك ، وذلك أن التغير هو الذى يحدث فيه ما لم يكن فيه ، أو يزول عنه ما كان فيه لأنه إن لم يكن شيء من هذين الأمرين كان ذلك الشيء على حالة واحدة مستمرة ، فلا يكون متغيراً ، هذا خلف ، و إذا كان كذلك فالمتغير لا يجب أن يكون منقسما ، لأن النفس الناطقة ـ كما سيظهر بعد ـ جوهر غير منقسم ، و يكون لها تغيرات مثل أن تكون جاهلة ، فتصير عالمة ، وتحدث فيها تصورات كلية مستفادة من التصرف فى المتخيلات والمحسوسات ، وكذلك الكيفيات النفسانية مثل الشوق والعشق والفرح والحزن والغضب وغيرها ، فاذن جوهر النفس قابل لهذه التغييرات مع أنه غير منقسم فكيف يصدق أن يقال : كل متغير منقسم .

وأما الدعوى الثانية ـ وهى أن كل متحرك منقسم ـ ففيه أيضاً شك ، وذلك أن الجسم إذا تحرك فانه يتحرك بحركته السطح وطرفه ـ وهو الخط ـ ؛ وطرفه ـ وهو النقطة ـ ضرورة ، فبحركة الجسم تتحرك النقطة أيضاً مع أنها غير منقسمة ، وكذلك نقط كثيرة ، مثل نقطتى فلك البروج ، فانهما تتحركان بحركة معدل النهار ، ومراكز الأفلاك الخارجة المركز تتحرك بحركة الممثلات ، و بالحركة الأولى أيضاً ، فلا يصدق أن يقال كل متحرك منقسم .

وأما الدعوى الثالثة ـ وهى قوله وهو جسم ضرورة ـ فلفظة هو إما أن تكون عائدة إلى المتغير أو إلى المتحرك أو إلى المنقسم ، وفى كل واحد منها شك ، أما إن كان مراده به المتغير أو المتحرك فهو منقوض بالصورتين المذكورتين لأن النفس الناطقة تتغير وليست بجسم ، والنقطة تتحرك وليست جسما ، و إن كان مراده به أن كل منقسم جسم فهو منقوض بالسطح أو الخط ، فان كل واحد منهما منقسم وليسا بجسمين .

(١) بل مطيتها هى القابلة لها فلا شك حتى يجاب عنه ، على أن تجرد النفس دليله غير تام (ز)

وأما الدعوى الرابعة ــ وهى عكس المقدمة السابقة ــ فلا تلزم صحة هذه إلا بعد صحة تيك لـكن صحتها غير ثابتة ، لما ذكرنا من النقوض فصحة هذه غير لازمة اللهم إلا بدليل منفصل والله أعلم .

(والجواب) عن الشك الأول أنا نعنى بالمتغير هنـا المتغير بالـكيفيات الجسمانية مثل التسخن والتبرد ، وهى الاستحالة فـسقط النقض بالتغيرات النفسانية

فان قلت إذا قيدت التغير بالـكيفيات الجسمانية كان المتغير هو الجسم ، وهو منقسم ضرورة ، فأى حاجة إلى جعلها من المقدمات البرهانية ؟

قلت : ليس المراد بالجسم المنقسم بالقوة حتى تصير المقـدمة ضرورية بل المراد به المنقسم بالفعل ، فيصير تقدير هذه المقـدمة هكذا : المتغير بالاستحالة الجسمانية منقسم بالفعل ، وليست هذه المقدمة ضرورية ، بل هى محتاجة إلى الدليل ، لأن الجسم البسيط واحد فى الحقيقة ، كما هو عند الحس ، وليس منقسما بالفعل ، بل بالقوة فحسب ، فاذا تغير من متغير مثل قطعة ما تسخن من مسخن فهو بعد التغير هو ذلك البسيط بعينه ، وأما الموجب لخروج انقسامه من القوة إلى الفعل حتى يقال لما تغير بالـكيف فقد انقسم بالفعل فيحتاج إلى برهان يقوم على صحة هذه الدعوى .

و برهان ما أقول أن تأثير المحتل فى الجهة التى تلق المستحيل أقدم من تأثيره فى الجهة التى لا تلقاه و إن كان مشتملا عليه فتأثيره مما يلى ظاهره أقدم من تأثيره فيما يلى غوره ، ففى أول التأثير يتكيف بعض أجزاء المتغير بتلك الكيفية الحاصلة من المتغير ، ثم يسرى فى الباقى ، واختلاف أجزاء الجسم فى الـكيفية توجب انقسامه بالفعل ضرورة أن الجسم الـسخين مثلا من الجسم يكون متميزاً بالفعل من الجزء البارد أو الفاتر

لفصل الانقسام بالفعل فقد ظهرت صحة الدعوى الأولى .

وأما الدعوى الثانية فاعلم أن المراد بالمتحرك إنما هو المتحرك بالذات لا المتحرك بالعرض فسقط عنه النقض بالنقطة ، لأن النقطة إنما تتحرك بالعرض لا بالذات ، والدليل على أن كل متحرك بالذات منقسم ، هو أن المراد بهذه الحركة إن كان هو الحركة فى الكيف — وهى الاستحالة — فقد صحت بما ذكرناه فى الدعوى الأولى ، وإن كان المراد به الحركة فى الكم كالنمو — وهو ازدياد فى المقدار — كان المتحرك — وهو النامى — منقسما بالضرورة ، وكذا الذابل والمتخلخل والمتكاثف ، وإن كان المراد به الحركة فى الوضع — وهى مثل الحركة الوضعية فيكون المتحرك بهذه الحركة جسما فيكون قابلا الانقسام ضرورة ، أعنى به قسمة إضافية لا قسمة انفكاكية ، وإن كان المراد به الحركة فى الأين فكل متحرك بالذات فى الأين يكون له جزء يلى مقصد حركته ، وجزء آخر يلى جهة مقابلة لمقصد حركته ، وحاصله أن المتحرك بالاستقلال بتغاير أجزائه متغاير الجهات فيكون منقسما بالضرورة ، وهى الدعوى الثانية .

وإذا ظهر أن كل متغير ومتحرك منقسم فى الجهات الثلاث ، وكل منقسم فى الجهات الثلاث جسم ضرورة فقد صحت الدعوى الثالثة .

وأما الدعوى الرابعة فهى أن كل ما لا ينقسم لا يتحرك ، ولا يكون جسما ضرورة فلأنه ثبت بالمقدمة الثانية أن كل متحرك منقسم ، ومعلوم أن كل جسم منقسم إما بالقوة أو بالفعل ، فيلزم بطريق عكس النقيض أن كل ما لا ينقسم لا يتحرك أصلا ولا يكون جسما ، والله الهادى بفضله .

* * *

« المقدمة الثامنة : أن كل ما يتحرك بالعرض فهو يسكن ضرورة إذ ليس حركته بذاته وكذلك لا يمكن أن يتحرك تلك الحركة العرضية دائما » .

(الشرح) : إنك قد عرفت فيما سلف معنى الحركة العرضية ، والحركة وأصنافهما فلا يخفى عليك مراده من هذه المقدمة ، وأما إثبات صحتها بالدليل فلم يبرهن عندى صحتها ، وذلك لأنه من الجائز أن يكون جسم يتحرك حركة عرضية من جسم آخر يكون متحركا بالذات ، دائم الحركة ، ويكون الجسمان متلازمين فى الوجود ، فتدوم الحركة العرضية للجسم المتحرك بالعرض مثل كرة النار فانها متحركة بحركة الفلك ، ولما كانت الحركة للفلك[1] دائمة كانت الحركة العرضية لكرة النار دائمة ، بل الحركة اليومية للأكر المكوكبة عرضية ، وللتاسعة ذاتيه وهى دائمة لها ، ولا يلزم من كون الحركة عرضية أن يكون المتحرك بها يسكن لا محالة ، وفى الجملة فليراجع إلى غيرى فى تصحيح هذه المقدمة ، والله أعلم .

* * *

« والمقدمة التاسعة : أن كل جسم يحرك جسما فانما يحركه بأن يتحرك هو أيضا فى حال تحريكه »

(الشرح) : اعلم أن كل جسم يحرك جسما آخر فاما أن يحركه لأنه جسم

---

(١) قول الشارح هنا مبنى على رأى القائلين بقدم الأفلاك وقد تبين للجميع أنه حديث خرافة (ز)

أو لأنه جسم ما ، وذلك لأن تحريكه له إما لنفس جسميته أو لخاصية فيه ، فان كان الثانى فعلة ذلك التحريك بالحقيقة إنما هى تلك الخاصية لاالجسم من حيث إنه جسم فلذلك لا يلزم أن يحرك غيره بأن يتحرك هو أيضاً فى نفسه مثل حجر المغناطيس إذا حرك الحديد فانه إنما يحركه بخاصية فيه لا بجسميته ، فيحركه من غير أن يتحرك هو فى نفسه ، وأما إن كان تحريكه لهلكونه جسما فاما أن يحركه بأن يتحرك أو يحركه لكونه جسما فحسب . والقسم الثانى باطل ، وإلا كانت الأجسام المماسة محركة بعضها لبعض دائماً ، وهو خلاف المشاهد ، فلم يبق إلا أن يحرك غيره بأن يتحرك فكل جسم حرك جسما بجسميته فهو يتحرك فى نفسه بمحرك ما أى محرك كان ثم يحرك غيره بمدافعته فهذا هو المطلوب من هذه المقدمة.

* * *

«المقدمة العاشرة : إن كل ما يقال إنه فى جسم ينقسم إلى قسمين ، إما أن يكون قوامه بالجسم كالأعراض ، أو يكون قوام الجسم به كالصور الطبيعية ، وكلاهما قوة فى جسم »

(الشرح) : اعلم أن كل موجودين يكون أحدهما مختصاً بالآخر اختصاصاً تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر تحقيقاً أو تقديراً ، ثم يكون أحدهما ناعتاً للآخر والآخر منعوتا به ، يسمى الناعت منهما حالاً والمنعوت محلا ، ثم انه إما ان يكون الحال متقوما بالمحل ، والمحل مقوما له ، و إما أن يكون المحل متقوما بالحال والحال متقوما له ، فان كان على الوجه الأول سمى الحال عرضا والمحل موضوعا ، مثل البياض فى الجسم فالبياض عرض والجسم موضوع ، وإن كان على الوجه الثانى سمى الحال صورة والمحل هيولى ومادة ، مثل طبيعة النار فى جسمها

فالطبيعة النارية صورة وجسمها مادة لهـا ، فالحالّ كجنس تحته نوعان : العرض والصورة ، والمحل كجنس تحته نوعان : الموضوع والمـادة ، وعند هذا ظهر أن كل قوة حالة فى الجسم فاما أن تكون عرضا فيـه إن كانت مقومة بالجسم كالحرارة والبرودة واما أن تـكون صورة فيـه إن كانت مقومة للجسم ، كالصور الطبيعية مثل الصورة النارية والهوائية والمـائية والأرضية ، وكذا الصور المقومة لمواد الأفلاك ، وكل واحد من العرض والصورة يسمى قوة إن كانا مصدرين لأثر ما باعتبار حصـول ذلك الأثر عنه ، فلفظة القوة تشملهما جميعا . واعلم أنهـم ذكروا فى إثبات الصور الطبيعية ومغايرتها للكيفيات المحسوسة من هذه الأجسام وجوها : أحدها أن الأجسام بعد اشتراكها فى الجسمية مختلفة فى قبول الأشكال منها ما يقبلها بسهولة كالأجسام الرطبة ، ومنها ما يقبلها بعسر كالأجسام اليابسة ومنها ما لا يقبلها أصلا كالأجسام الفلكية ، فاختصاص بعض هذه الأجسام بما له من الصفات دون البعض لا يمكن أن يكون للجسمية لأن الأجسام مشتركة فى الجسمية وغير مشتركة فى هـذه الصفات ، ولا لمحلها ، لأن محل الجسمية هو الهيولى وهى قابلة لهذه الصفات فلا يمكن أن تكون فاعلة لها ، لأن الشىء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا — كما سيظهر بعد — فبقى أن يكون لمـا هو حال فيهمـا ، والحـال فى الأجسام إما عرض واما صورة فان كان عرضا عاد الطلب فى سبب اختـلاف الأجسام فى قبول تلك الأعراض ، و إن كان صورة فهو المطلوب ، فقد ثبت أن اختلاف الأجسام فى قبول الأشـكال إنما هو صورة جوهرية حالة فى الأجسام منوعة لها بعد اشتراكها فى الجسمية .

لا يقال الطلب بعد قائم فى اختصاص كل جسم بنوع من الصور مع الاشتراك فى الجسمية لأنا نقول أما الأجسـام الفلـكية فلأن موادها لا تقبـل إلا تلك

الصور ، وأما المواد العنصرية فلأن اختصاص مادة كل نوع منها بصورته لأجل استعداد سابق عليها به نالت المادة تلك الصورة من الفاعل .

فان قلت : فلنكيف ذلك الاستعداد السابق فى اختصاص الجسم بالعرض المعين ، قلت : [وجوه] الفرق بينهما أن الماء مثلا إذا سخن بالقسر ثم خلى وطباعه عاد إلى ما كان عليه من البرودة فلولم تكن قوة معيدة له إلى البرودة لامتنع عوده إليها إلا لسبب جديد ، والماء إذا صار هواء بقاسر ثم زال عنه القاسر فانه لا يعود ماء ، فعلمنا أن الصورة المائية له لم تكن بسبب قوة أخرى فيه .

وثانيها أن الكيفيات المحسوسة من هذه الأجسام مثل الحرارة والبرودة قابلة للاشتداد والتنقص ، والصور غير قابلة لها فان الماء تشتد برودته وتنقص ، والصورة المائية محفوظة فعلمنا أن الصورة النوعية لهذه الأجسام غير هذه الكيفيات المحسوسة منها .

وثالثها ـ أن كل جسم إذا خلى وطباعه فلا بد أن يختص بحيز مخصوص ويتحرك إليه بالطبع ، إذلا قاسر حينئذ مثل ميل الحجر إلى أسفل ، وميل النار إلى فوق ، وليس ذلك للجسمية المشترك فيها ومحلها لما مر ، فهو لمعنى حالّ فيه لأجله صار ذلك الجسم نوعا متميزاً عن سائر الأنواع ، وهو الذى يسمى صورة نوعية ، ويسمى طبيعية إذ هى مبدأ أولى بالذات لكل تغير وثبات لهذه الأجسام فقد ظهرت المغايرة بين الصورة والعرض وأن القوة يعمهما جميعا ، وذلك ما أردنا بيانه فى هذه المقدمة والله أعلم .

* * *

« المقدمة الحادية عشرة : أن بعض الأشياء التى قوامها بالجسم قد تنقسم بانقسام الجسم فتكون منقسمة بالعرض ، كالألوان وسائر القوى الشائعة فى جميع الجسم ، وكذلك بعض المقومات للجسم لا تنقسم بوجه كالعقل والنفس » .

(الشرح) : اعلم أن الأشياء التى لها تعلق بالجسم على قسمين ، أحدهما يتقوم بالجسم ، وثانيهما ما يقوم الجسم ، وكل واحد منهما أيضا على قسمين ، أحدهما ما يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، والآخر ما لا يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، فحصل أقسام أربعة : أحدها مايتقوم بالجسم و يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وهو كل عرض يكون شائعا فيه بحيث لا يفرض للجسم جزء إلا وفيه من ذلك العرض كاللون فى الجسم ، فلذلك يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وثانيها ـ ما يتقوم بالجسم ولا يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وهو كل عرض لا يكون شائعا فى الجسم بل يكون من قبيل أطرافه أو عارضا له بسبب أطرافه كالسطح والخط والنقطة فان هذه أعراض فى الجسم ولا يلزم من انقسام الجسم انقسامها ، أما فى السطح ففى السمك دون الباقيين ، وأما فى الخط ففى العرض والسمك دون الطول .

ومثال ما يكون عارضا للجسم بسبب أطرافه : الشكل العارض له بسبب السطح كالتربيع فلأنه لا يلزم أن ينقسم بانقسام الجسم انقساما يكون كل واحد من أجزائه تربيعا بخلاف القسم الأول ، فانه إذا عرض للجسم المتلون انقسام يلزم منه انقسام اللون بحيث يكون كل واحد من أجزائه ملونا ، ولا يبعد أن يقال الشكل وإن لم ينقسم بانقسام الجسم إلى أجزاء مماثلة لكلها ولكنه ينقسم بانقسا

فى الجملة وإن كان إلى أجزاء مخالفة لكلها . وثالثها ما يقوّم الجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامه ، هذا مثل الهيولى والصورة الجسمية فانهما مقومتان للجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامهما ، وذلك لأنه إذا عرض للجسم انقسام وانفصال فالقابل للانفصال ليس هو الاتصال الجسمى ، لأن الاتصال ضد الانفصال ولا يكون فى الشىء قوة قبول ضده البتة ، وإذ ليس القابل للانفصال فى الحقيقة الصورة الجسمية فى الجسم فالقابل له فيه إنما هو الهيولى فقد لزم من ورود الانقسام على الجسم وروده على الهيولى ، وأما الصورة الجسمية فلا يمكن أن تقبل القسمة الانفكاكية لما ذكرناه ، ولكنها تقبل القسمة الوهمية ، والقسمة بحسب اختلاف الأعراض ، فإنه يمكن أن يفرض فى الاتصال الجسمى فى الوهم شىء غير شىء ، وكذلك يمكن أن يصير بعضه محلا لبعض الأعراض دون بعض منه ، سواء كانت تلك الأعراض إضافية أو غير إضافية فقد لزم أيضا من ورود الانقسام على الجسم وروده على الصورة الجسمية أعنى القسمة الوهمية وقسمة اختلاف الأعراض ، وأما القسمة الانفكاكية فلا . ورابعها ما يقوم الجسم ولا يلزم من ورود الانقسام على الجسم وروده على ذلك المقوم ، هذا مثل العقل فانه علة لوجود الجسم كما سيأتى بيانه فى موضعه ، وعلة وجود الشىء تكون مقوما له لا محالة ، ولا يلزم من انقسام الجسم انقسام ما هو مقوم لوجوده وهو العقل .

واعلم أن الفرق بين تقويم الهيولى والصورة للجسم وبين تقويم العقل له من وجهين : أحدهما أن الهيولى والصورة مقومتان للجسم بالمواصلة ، والعقل مقوم له بالمباينة ، والثانى أنهما مقومتان للجسم فى ماهيته ، والعقل مقوم له فى وجوده أى علة لوجوده ، وأسباب ماهية الشىء غير أسباب وجوده لا محالة ، لأن أسباب الماهية إنما هى الذاتيات ، وأسباب الوجود إنما هى العلل الفاعلة مع الشرائط المعتبرة فى تأثيرها .

واعلم أن صاحب الكتاب قرن ذكر النفس والعقل فى هذا الموضع وليست النفس علة لماهية الجسم من حيث هو جسم ولا لوجوده ، ولكنها كمال أول للاجسام مكملة لها فى فيض الحياة وتوابعها من الحس والحركة وغيرهما عليها ، فهى مقومة للأجسام فى كمالاتها دون ماهيتها ووجودها ، ولا يلزم من انقسام الجسم انقسامها أعنى النفوس المجردة التى ليست بجسم ولا جسمانى كالنفوس الناطقة . وأما النفوس الجسمانية كالنفوس الحيوانية والنباتية فيلزم من انقسام الجسم انقسامها فعلى هذا الوجه — وهو أن يراد بالنفس النفس المجردة فى تكميل الجسم فى الحياة دون ماهيته ووجوده — صح تمثيله بالنفس فى هذا القسم والله أعلم .



« المقدمة الثانية عشرة : أن كل قوة توجد شائعة في جسم فهى متناهية لكون ذلك الجسم متناهيا » .

(الشرح) : اعلم أن القوة من حيث هى هى مغايرة للمقدار الجسمى فهى فى حد ذاتها ليست بذات مقدار وإنما تتقدر بمقدار الجسم ، لكونها شائعة فى أجزائه ، فلما تبين أن كل جسم فهو متناهى المقدار ، والقوة مقدرة بمقدار الجسم بالعرض فمقدارها إنما هو مقدار الجسم ، فتكون متناهية المقدار أيضا كالحرارة فإنها تكون مقدره بمقدار الجسم إذ يوجد فى كل جزء من الجسم الحار جزء من الحرارة فتكون متناهية المقدار ضرورة .

واعلم أن الفائدة فى إثبات التناهى للقوى الجسمانية بحسب تناهى محالها إنما هى إثبات التناهى فى التحريكات الصادرة عنها ليثبت أن القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية ، وفى هذا فوائد كثيرة ، وخصوصا فى إثبات المجردات كما سيأتى . فنحن نريد أن نبحث عنه ونبرهن على أن القوى الجسمانية

متناهية فى أفعالها فنقول إن القوة لما لم تكن فى حد ذاتها ذات كمية فلا يحمل عليها التناهى أو اللاتناهى — الذى يراد به العدول دون السلب — اللذان هما ليسا من خواص الكم إلا باعتبار تعلقهما بما يكون ذا كمية ، وذلك إما الجسم الذى هو محلها أو التحريكات التى تصدر عنها . أما الأول فقد ذكرناه ، وأما الثانى وهو أن يحمل عليها التناهى أو اللاتناهى باعتبار القوى عليه فذلك عن ثلاثة أوجه : الشدة والعدة والمدة . مثال الشدة هو أن يكون أحد الراميين أسرع رمية بعد اتحادهما فى المسافة والشروع فى الرمى ، ومثال العدة أن يكون أحد الراميين أكثر عدداً فى الرميات على التوالى ، ومثال المدة هو أن يكون أحد الراميين أطول زمانا فى الرمى إلى الجو بعد الاتحاد فى الشروع ، فلنبين أن القوى الجسمانية متناهية بحسب هذه الوجوه الثلاثة أما بحسب الشدة فلأن القوة لو اشتد تحريكها للجسم اشتداداً بغير نهاية فإما أن تقع تلك الحركة فى زمان أولا فى زمان ، والقسمان باطلان فبطل اللاتناهى بحسب الشدة . أما فساد القسم الأول فلأن الحركة كلما كانت أشد وأسرع فى مسافة معينة كان زمانه أقصر فلو كان فى زمان لأمكن فرض حركة أخرى قاطعة لتلك المسافة المعينة فى زمان أقصر من ذلك الزمان ، فكانت تلك الحركة أشد من الحركة المشتدة بغير نهاية فحينئذ يلزم انقطاع الحركة الغير المتناهية من الجانب الذى هى غير متناهية بحسبه فلا تكون غير متناهية هذا خلف . وأما فساد القسم الثانى فلأن كل حركة فهى على مسافة فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى تمامها فتكون واقعة فى زمان فثبت تناهى القوى الجسمانية بحسب الشدة ، وأما بيان تناهيها بحسب العدة والمدة فلأن تلك القوة إما أن تكون طبيعية ، أو قسرية فإن كانت طبيعية كان قبول الجسم الأكبر للتحريك مثل قبول الجسم الأصغر ، لأنه لا مساوقة فيهما للتحريك الطبيعى ، بخلاف التحريك القسرى فإن الجسم الأكبر يكون أعصى عن قبوله من

الجسم الأصغر ، فاذا حركت القوة جسمها حركات غير متناهية عدة ومدة ، وحرك جزء تلك القوة بعض ذلك الجسم من مبدأ واحد فاما أن يكون تحريك الجزء متناهيا أو غير متناهٍ ، والثانى محال و إلا لكان أثر بعض القوة مثل أثر كلها وهو محال ، إذ فى كل القوة ذلك الجزء وزيادة فكيف يمكن ذلك ، وأنت تعلم أن الجسم كلما كان أكبر مقداراً كان أقوى تأثيراً ، فاعتبره بنار صغيرة وأخرى كبيرة فاذن يكون تأثير ذلك الجزء متناهيا ، لكن نسبة الأثر إلى الأثر كنسبة المؤثر إلى المؤثر نسبة متناه إلى متناه لما ذكرصاحب الكتاب : إن كل قوة فى جسم فانها متناهية لتناهى محله ، فنسبة الأثر إلى الأثر نسبة متناه إلى متناه فتكون تلك الحركات متناهية عدة ومدة وهو المطلوب ، وأما إن كانت تلك القوة قسرية فلنفرض أنها تحرك جسما حركات غير متناهية مدة وعدة من مبدأ ، ونفرض أن تلك القوة بعينها تحرك بعض ذلك الجسم من ذلك المبدأ بعينه فاما أن يكون تحريكها لبعضه مساويا لتحريك كله وهو محال لأن فى كله زيادة معاوقة من التحريك القسرى على ما فى بعضه ولا يكون الشيء مع غيره كهولا مع غيره ، و إما أن يكون زائداً عليه فلابد من التفاوت ، وذلك التفاوت إنما يظهر من الجانب الغير المتناهى لا تحادهما فى المبدأ فينقطع تحريكه لكله لكن نسبة كل الجسم إلى بعضه نسبة متناه إلى متناه لماثبت فى أول هذا الكتاب فنسبة التحريك إلى التحريك نسبة متناه إلى متناه ضرورة أن التفاوت فى التحريك إنما هو بحسب تفاوت المعاوقة بين الكل والجزء ، فيكون تحريك الجزء أيضا متناهيا فثبت تناهى القوى الجسمانية من الوجوه الثلاثة ، والله أعلم .

* * *

« المقـدمة الثالثة عشرة : أنه يمكن أن يكون شيء من أنواع التغير متصلا إلا حركة النقلة فقط ، والدورية منها » .

(الشرح) : اعلم أن الغرض من تصحيح هذه المقدمة إنما هو إثبات أن الزمان إنما يستحفظ بالحركة الوضعية ، وهي الحركة الدورية لأنا سنبين في المقدمة التي بعد هذه أن الزمان من لواحق الحركة وأنه متصل دائم غير منقطع ، وما عدا الحركة الوضعية من أنواع الحركات والتغيرات منقطعة غير متصلة فيلزم أن يكون الحافظ للزمان إنما هو الحركة الدورية دون سائر أنواع الحركات ، و بيان ذلك هو أن التغير إما أن يكون دفعة أو لا دفعة ، والتغير الذي يكون دفعة لا يمكن أن يكون متصلا لأنه إن أحدث تغيراً واحداً فلا شك في عدم اتصاله ودوامه ، و إن أحدث تغيرات كثيرة كل واحد منها بعد أخرى فلا يمكن أيضا أن يكون متصلا لأن كل واحد منها يحدث في آن فلو اتصلت متوالية لزم تتالي الآنات وهو محال كما سيأتي . وأما التغير الذي لا يكون دفعة بل يكون على التدريج فهو الحركة وقد بينا أنها إنما تقع في أربع مقولات الكم والكيف والأين والوضع ، فلنبين أنه لا يمكن أن يكون شيء من أنواع الحركات دائما إلا الحركة التي تقع في مقولة الوضع ، وهي الحركة الدورية منها ، أما الحركة في مقولة الكيف — وهو الاستحالة — فلأنها (عبارة) عن أن يتغير الجسم من ضد إلى ضد مثل تغيره من الحرارة إلى البرودة ، ومن البياض إلى السواد ، ومن الحموضة إلى الحلاوة يسيراً يسيراً ، وكذا غيرها من الكيفيات ، فيكون كون الجسم في تلك المراتب من التغير محصوراً بين الحاصرين ، وهما الكيفيتان اللتان إحداهما متحرك عنها ، والأخرى متحرك إليها فتكون الاستحالة متناهية ضرورة فقد ثبت أن الحركة في

مقولة الكيف يجب أن تكون متناهية . وأما الحركة فى مقولة الكم كالنمو والاضمحلال فلأن هذه الحركة لاتنتقل عن الحركة فى مقولة الأين فتتناهى بتناهيها ، وبيان أن الحركة فى الأين متناهية ومنقطعة غير متصلة هو أن الحركة فى الأين هى الحركة المستقيمة ، وقد بينا قبل أن الجهات متناهية ، فتكون كل حركة مستقيمة أيضا متناهية ، اللهم إلا أن يقال أن المتحرك إذا وصل إلى نهاية حركته رجع متحركا ، وكذا فى الجانب الآخر متصلة .

فنقول يجب أن يكون بين كل حركتين مستقيمتين سكون البتة فلا يمكن اتصال الحركات المستقيمة . بيانه : أن المتحرك إذا وصل إلى نهاية حركته فإن الميل الذى به تحرك إليها يكون موجوداً معه عند الوصول إليها ، لأن الميل هو هو العلة لذلك الوصول ، والعلة تكون موجودة مع وجود المعلول فاذا تحرك راجعا فانما يتحرك بميل آخر لأن الميل إلى ذلك الحد لا يكون عين الميل عن ذلك الحد ، لكن الوصول إنما يحدث فى الأين بخلاف الحركة ، فانها إنما تحدث فى الزمان ، فيكون الميل الموصل موجوداً فى ذلك الأين ، والميل الآخر إنما يحدث فى آن آخر ، لما ذكرنا أن الميلين لايجتمعان ، والميل أيضا آنى الوجود ، لأن الميل مغاير للحركة ، اعتبره بالزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسراً ، فانك تجد فيه ميلا محسوسا مع عدم الحركة فاذن الميلان إنما يحدثان فى آنين ، وبين كل آنين زمان ، لأن تتالى الآنات محال ، فبين آنى الميلين زمان هو زمان السكون ، فقد ثبت أن كل حركة مستقيمة فانها تنتهى بسكون ، فلا يمكن أن تكون الحركات المستقيمة متصلة فالحركة التى يمكن أن تكون متصلة إنما هى الحركة الدورية فهى التى تصلح أن تكون حافظة للزمان .

* * *

« المقدمة الرابعة عشرة : أن الحركة النقلة أقدم الحركات وأولها بالطبع لأن الكون والفساد تتقدمهما استحالة ، والاستحالة قرب المحيل من المستحيل ، ولا نمو ولا نقص إلا ويتقدمه كون وفساد » .

(الشرح) : اعلم أنه لا يمكن أن يحدث شيء من أنواع الحركات التى ذكرناها إلا وتسبقه حركة النقلة وخصوصاً الوضعية منها ، ومنها الحركة الدورية، بيانه هو أن الحركة فى الكم إن كانت نمواً فانها تحتاج إلى حركة النقلة ، وهى حركة الأجزاء التى هى شبيهة بالمغتذى بالقوة فتنتقل إليه ، وتندرج فيه طولا وعرضا وعمقا على تناسب محفوظ حتى ينمو المغتذى ويتحرك فى كميته إلى كمال نشوئه وتمامه فإذن لا نمو إلا وتتقدمه حركة النقلة ، وأما الذبول فلأنه لا بد وأن يتحلل شيء من أجزاء الذابل ، حتى يتقلص هو ناقصــا فى كميته إلى الذبول والاضمحلال ، والشيء المتحلل لا بد من أن ينفصل ويتحرك إلى مكان آخر ، فاذا ما لم تتحرك تلك الأجزاء المتحللة حركة النقلة لا يحصل الذبول ، وأما التحلل والتكاثف فانهما لا ينفكان عن الإستحالة ، إذا الشيء المتحلل يرق قوامه ، والمتكاثف يغلظ قوامه ، ورقة القوام وغلظته كيفيتان ، فاذن لا بد للتحلل والمتكاثف من الاستحالة ، وهى الحركة فى الكيف ، فلنبين أن الاستحالة لا توجد إلا بعد حركة النقلة .

وبيانه أن المستحيل إما أن يستحيل بالطبع أو بالقسر ، والأول على قسمين أحدهما ، استحالة البسائط بالطبع كاستحالة الماء المسخن إلى البرودة ، وثانيهما استحالة المركبات بالطبع كاستحالة الحصرم من الحموضة إلى الحلاوة .

أما استحالة البسائط بالطبع ، فلأنها يجب أن تكون خارجة عن الكيفية

الطبيعية حتى يمكن أن تردها طبائعها إلى تلك الكيفية ، وخروجها عن الكيفيات الطبيعية لا يكون بالطبع فلابد من عروض محيل قاسر عليها اولا لتحيلها الى الكيفية الخارجة عن الطبع ثم مفارقته عنها لتعود طبائعها رادة أجسامها إلى الكيفيات الطبيعية كالماء يقرب منه النار فتسخنه ثم تبعد عنه فيعود إلى البرودة طبعا فتكون هذه الاستحالة قد تقدمها قرب المحيل ، و بعده من المستحيل ، وهو حركة النقلة .

وأما استحالة المركبات ، فلأنها إنما تكون بعد حصول التركيب من اجتماع أجسام مختلفة الطبائع مختلفة الأحياز الطبيعية ، وذلك لا يتحصل إلا بحركة النقلة ، وأما الاستحالة بالقسر ، فلأن القاسر من لوازم المقسور فهى فى الحقيقة استحالة بالطبع ، وقد سبق الكلام فيه ، و إن كان مفارقا فلا بد من قربه منه حتى يمكنه أن يحيله فتتقدمه حركة النقلة لا محالة .

وأما قوله : الكون والفساد تتقدمهما استحالة ، والاستحالة يتقدمها قرب المحيل من المستحيل ، فقد علمت أن الكون والفساد ليسا من قبيل الحركات ولكنهما من قبيل المتغيرات التى تقع دفعة ، فأراد أن يبين أنهما أيضا لا يتحققان إلا بعد حركة النقلة ، وذلك لأنه تسبقهما استحالة عن المحيل ، وهى إنما تحصل بازالة الكيفية الملايمة لذلك النوع بايراد ما يضادها من الكيفيات فيشتد استعداد المادة للانخلاع عن الصورة الأولى : وهو الفساد ، والتلبس بالصورة الثانية : وهو الكون وقد بينا أن الاستحالة تحتاج إلى حركة النقلة فيكون الكون والفساد مسبوقين أيضا بحركة النقلة ، وقد بينا فيما سلف أن حركة النقلة المستقيمة منقطعة ، فلا تكون هى السبب الأصلى فى حدوث هذه التغيرات التى هى متصلة فى العالم فيجب أن يكون السبب الأصلى هو الحركة المستديرة لإمكان اتصالها ودوامها ، فان الجسم المستدير يطوف بحركته الدورية على جميع الأقسام التى هى حشوه فتقع مناسبات بين الأجسام النيرة المركوزة فيه و بين الأجسام العنصرية ، فيحصل

بينهما الفعل والانفعال ، ويحصل من ذلك استعداد المادة لأن تفيض عليها الصور من واهب الصور ، ويتبعها سائر التغيرات ، وهذه الحركة أعنى المستديرة أشرف من سائر الحركات لأنها إنما تعرض لموضوعها بعد تمام جوهره ، ويكون دائماً على نسق واحد ، فلا يلزمها التفاوت مثل ما يلزم الحركة المستقيمة ، فإنها إن كانت بالطبع فإنها تشتد أخيراً ، وإن كانت بالقسر فإنها تخف فى الوسط وتضعف فى الأخير ، فتكون الحركة المستقيمة متفاوتة ، وأما المستديرة فلا تتفاوت أصلا إذا صدرت عن قوة واحدة ، فالحركة المستديرة أقدم الحركات بالطبع وأشرفها .

***

« والمقدمة الخامسة عشرة : أن الزمان عرض تابع للحركة ولازم لها ، ولا يوجد أحدهما دون الآخر ، فلا توجد حركة إلا فى زمان ، ولا يعقل زمان إلا مع الحركة ، فكل مالا يوجد له حركة فليس هو بواقع تحت الزمان » .

(الشرح) : اعلم أن هذه المقدمة مشتملة على ثلاثة أبحاث : أحدها فى بيان ماهية الزمان ، وثانيها فى بيان كون الزمان مع الحركة متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر أصلا ، وثالثها فى بيان ما لا يتحرك فانه لا يقع تحت الزمان .

البحث الأول فى بيان ماهية الزمان : فنقول اختلف الناس فى ماهية الزمان على أربعة مذاهب أحدها أنه موجود قائم بنفسه غير جسم ولا جسمانى وهو واجب الوجود لذاته ، وثانيها أنه جسم يحيط بجميع أجسام العالم ، وهو فلك معدل النهار ، وثالثها أنه حركة معدل النهار ، ورابعها أنه مقدار الحركة من جهة

التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان كما سيأتى شرحه ، وهو اختيار أرسطو ومن تبعه ، وهذا هو الذى ذكره صاحب الكتاب ، لأن مقدار الحركة عرض تابع لها فلنقرر هذا الرأى ، وبعد الفراغ منه نذكر شبه المذاهب الفاسدة مع أجوبتها فنقول :

إذا فرضنا جسما يتحرك على مسافة معينة بمقدار من السرعة وفرضنا جسما آخر يتحرك فى تلك المسافة بذلك المقدار فلا شك أنهما لو اتفقا فى الأخذ اتفقا فى الترك بالانتهاء إلى نهاية تلك المسافة لو ابتدأ الأول دون الثانى ثم ابتدأ الثانى أو تركا معا ، فانه يكون بين أخذ الأول وتركه إمكان قطع مسافة أقل من مسافة الأول ، والإمكان الثانى جزء من الإمكان الأول ، فالإمكان الأول أمر مقدارى قابل للزيادة والنقصان وليس مقداراً قار الذات بل هو زائد فى الانقضاء إذ لو لم يكن منقضيا لما فات من الثانى شىء هو حاصل للأول ، لأنهما متفقان فى السرعة والابتداء من نقطة واحدة من المسافة فسواء ابتدئا معا أو ابتدأ أحدهما قبل الآخر فيلزم أن تكون مسافة الثانى مثل مسافة الأول وليس كذلك ، فاذن هو مقدار يكون وجوده على سبيل التجدد والتقضى ، فلا يكون هذا المقدار موجوداً قائما بنفسه لا يكون فى موضوع ، لأنا بينا أن أجزاءه متجددة منقضية فلابد من موضوع كما سيأتى بيان أن كل حادث لابد له من موضوع فيكون له موضوع فلا يخلو ، إما أن يكون هذا المقدار مقداراً لذلك الموضوع أو لهيئة فيه ، والأول من وجهين أحدهما أن مقدار الموضوع قار الذات ، وهذا غير قار الذات ، والثانى هو أن مقدار الموضوع إذا زاد فانه يزيد الموضوع بزيادته ولا يزيد الموضوع بزيادة هذا المقدار ، فان أبطأ المتحركين أطولهما فى هذا المقدار فى مسافة معينة مع أنه قد يكون مقداره أصغر فليس هذا

مقدار الموضوع فهو إذن مقدار لهيئة فى الموضوع ، فتلك الهيئة إما أن تكون قارة بالذات أو لا تكون قارة الذات ، والأول باطل بالوجهين المذكورين ، فهو إذن مقدار هيئة غير قارة وهى الحركة ، فالزمان هو مقدار الحركة لا من جهة أجزاء المسافة فان أجزاء مقدار المسافة قارة الذات ، فتقدمها ثابت مع متأخرها بل من جهة المتقدم الذى لايثبت مع المتأخر ، ولا يجتمعان أبداً من أجزاء المقدار الذى بينا أنه على سبيل التجدد والانقضاء ، فظهر من هذا البحث ماهية الزمان وأنه عرض تابع للحركة .

البحث الثانى فى كون الحركة والزمان متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر بيانه هو أنه ظهر فى البحث الأول أن الزمان مقدار الحركة فلايمكن تحققه بدونها أما أنه لايمكن تحقق الحركة بدونه فلأن كل حركة فهى على مسافة وكل مسافة فهى قابلة للانقسام دائما بناء على نفى الجزء فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى آخرها فتكون واقعة فى زمان فقد ثبت تلازمهما .

البحث الثالث فى بيان أن ما لا يتحرك ولا يتغير فانه لا يقع تحت الزمان بيانه هو أن المراد من قولنا الشىء الفلانى واقع فى الزمان هو أن وجوده مطابق للزمان ، والزمان متجدد متصرم ، فالمطابق له متجدد متصرم ، وليس ذلك إلا الحركة فالواقع فى الزمان وتحته إنما هو الحركة بالذات والمتحرك بالعرض ، وهو الجسم وأعراضه فما لا يكون متحركا ولا متغيراً أصلا لا بالذات ولا بالعرض فلا يكون واقعاً تحت الزمان ، ولا يكون وجوده زمانيا ، فلنذكر شبه المخالفين .

قال صاحب المذهب الأول ، إن الزمان موجود متى فرض عدمه لزم منه محال ، وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب الوجود فالزمان واجب الوجود لذاته . بيان الصغرى أن الزمان موجود بالضرورة ، لأن كل أحد يعلم

بالضرورة أنه لم يكن موجوداً قبل ألف سنة ، وأنه موجود الآن من كذا سنة من عمره ، والتصديق إذا كان ضروريا كانت أجزاؤه ضرورية ، فالعلم بوجود الزمان ضروري ، ويلزم من مجرد فرض عدمه محال ، لأنه إذا فرض عدمه كان عدمه بعد وجوده ووجوده قبل عدمه بعدية وقبلية لا تجتمعان ، والقبلية والبعدية اللتان لا تجتمعان نفس الزمان فيكون الزمان موجوداً عند عدمه ، وهذا محال .

وأما بيان الكبرى فظاهر ، إذ لا معنى لواجب الوجود لذاته سوى ما يلزم من فرض عدمه — نظراً إلى ذاته — محال ، فالزمان موجود واجب الوجود لذاته وكل ما يكون واجب الوجود لذاته لا يكون جسما ولا جسمانياً ، فالزمان موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا جسماني .

وأما من قال : بأن الزمان هو فلك معدل النهار ، فإنه تمسك بأن قال : الزمان محيط بجميع الحوادث ، وفلك معدل النهار محيط بجميع الحوادث [من الشكل الثاني] فالزمان هو فلك معدل النهار .

وأما من قال : بأن الزمان ، هو حركة فلك معدل النهار ، فإنه زاد في هذا الدليل شيئاً ، فقال : الزمان محيط بجميع الحوادث ومتجدد متصرم وحركة فلك معدل النهار محيط بجميع الحوادث متجدد ومتصرم ، فالزمان حركة .

الجواب عن الأول ، هو أنا بينا أن الزمان غير قار الذات بل هو أبداً في تجدد وتصرم ، وواجب الوجود لذاته لا يكون كذلك . وعن الثاني أن قياسكم من الشكل الثاني ، والقرينة المركبة من الموجبتين فيه لا تنتج ، وعكس الكبرى جزئي لا يصلح أن يكون كبرى الشكل الأول .

فإن قلت تجعل الكبرى سالبة لينتج هكذا : ولا شيء غير فلك معدل

النهار يحيط بجميع الحوادث ، ينتج فليس الزمان غير فلك معدل النهار . قلت حينئذ تكون الكبرى ممنوعة ومنقوضة بحركته و بمقدار حركته . وعن الثالث وجوه : أحدها ، ما ذكرناه جواباً عن الثانى ، وثانيها ، أن الزمان لا يوصف بالسرعة والبطء بل بالطول والقصر ، والحركة توصف بهما فهو مغاير لها ، وثالثها ، أنه يمكن أن توجد حركتان معاً ولا يمكن أن يوجد زمانان معاً ، ورابعها ، أنا نفرض حركة من أول النهار إلى آخره بمقدار من السرعة ، ونفرض حركة أخرى بذلك المقدار من السرعة من أول النهار إلى نصفه ، فالحركة الأولى مساوية للثانية فى الماهية ولوازمها والسرعة المعينة ، وتخالفها فى المقدار ، ومعلوم أن مخالفتها لها إنما هو بالزمان فحسب من حيث أن زمانها أطول فليس الزمان إلا مقدار الحركة التى لا تجتمع أجزاء متقدمها مع متأخرها :

* * *

« المقدمة السادسة عشرة : هى أن كل ماليس بجسم فلا يعقل فيه تعدد إلا بأن يكون قوة فى جسم ، فتتعدد أشخاص تلك القوى بتعدد موادها وموضوعاتها . فكذلك الأمور المفارقة التى ليست بجسم ولا قوة فى جسم لا يعقل فيها تعدّد أصلاً ، إلا بأن تكون عللا ومعلولات » .

(الشرح) : المقصود من هذه المقدمة بيان أن كل ماهية نوعية تتعدد الأشخاص التى تحتها فان سبب ذلك التعدد إنما هو تعدد المواد وتغاير القوابل . بيانه أن شخص تلك الماهية إما أن تكون تلك الماهية أو غيرها ، فان كان هو

هى فأينما وجدت الماهية وجد ذلك الشخص بعينه فلا تكون أشخاصها متعددة بل يكون نوعها فى شخصها ، والمفروض خلافه ، و إن كان غيرها وهو من عوارضها فلا بد له من علة ، فعلته إما أن تكون تلك الماهية أو ما يكون حالا فيها ، أو ما يكون محلا لها أو مالا يكون حالا فيها ولا محلا لها لكن له علاقة ما مع الماهية ، أو مالا يكون له ذلك التعلق بالماهية أصلا . والقسم الأول محال ، و إلا لكان نوعها فى شخصها فلا يكون تحتها تعدد أشخاص وهو خلاف ما نحن فيه . والقسم الثانى أيضاً محال لأن شخص الحال بعد تشخص المحل بعدية بالذات فلا يكون هو علة لما هو قبله بالذات . وأما القسم الثالث والرابع ، فهما صحيحان ، مثال القسم الثالث القوى الجسمانية من الأعراض والصور ، ومثال القسم الرابع النفوس الناطقة فان هذه الأمور تتعدد وتتشخص بحسب تعدد متعلقاتها من المواد والأبدان للاستعداد الذى يحدث فيها . والقسم الخامس أيضاً محال ، لأن ما لا يكون له تعلق بالماهية أصلا ولا بأشخاصها فنسبته إليها على السوية ، فمن المحال أن يقتضى عدداً منها دون عدد إلا لسبب ، فيعود التقسيم المذكور فيه ، فلا بد من الإنتهاء إلى أحد قسمى الثالث والرابع ، فقد حصل من هذا أن كل ماهية تعددت أشخاصها فتلك الماهية ، إما مادية ، كالقوى الجسمانية من الصور والأعراض ، أو متعلقة بالمادة بضرب من التعلق كالنفوس الناطقة ، فالمجردات الصرفة والمفارقات المحضة لا يمكن أن تتعدد أشخاصها البتة بل — تكون أنواعها فى أشخاصها ، إما بأن تكون تشخصها نفس ماهيتها كما فى حق واجب الوجود لذاته ، أو بأن تكون ماهيته كافية فى فيضانها وتشخصها عن واجب الوجود ، كالجواهر العقلية المنزهة عن التعلق بالمادة ، إذ لا تعدد فى الفاعل الأول — ولا اختلاف فى ماهياتها وليس لها قوابل ولا ما يشبه القوابل ولا تتعدد فى أشخاصها التى تكون تحت نوع

واحد بل تكون أنواعها فى أشخاصها ، ثم يحصل التعدد فى سلسلة العلية التى منها تكون علية بعضها لبعض فتحصل كثرة ولكنها لاتكون تحت نوع واحد بل يكون كل واحد منها نوعاً مغايراً لغيره .

* * *

« المقدمة السابعة عشرة : هى أن كل متحرك فله محرك ضرورة إما خارج عنه ، كالحجر بحركة اليد ، أو بحركة فيه ، كجسم الحيوان ، فإنه مؤلف من محرك ومتحرك ، ولذلك إذا مات وعدم منه المحرك — وهو النفس — يبقى المتحرك — وهو الجسد — فى الحيز كما كان ، إلا أنه لا يتحرك تلك الحركة ، فلما كان المحرك الموجود فى المتحرك خفيا لا يظهر للحس ظن بالحيوان إنه متحرك دون محرك ، فكل متحرك يكون محركه فيه ، فهو الذى يسمى المتحرك من تلقائه ، معناه : أن القوة المحركة لما يتحرك منه بالذات موجودة فى جملته » .

(الشرح) : اعلم أن هذا الكلام مشتمل على بحثين : أحدهما ، فى بيان أن كل متحرك فله محرك غيره ، وثانيهما — فى تقسيم المحرك وتفير المتحرك من من تلقائه .

البحث الأول ، فى بيان أن كل متحرك فله محرك غيره . دليله هو أن الجسم إذا تحرك فإما أن يتحرك لأنه جسم أو لأنه جسم ما ، والأول باطل من وجوه : أحدها ، هو أنه لو كان كذلك لكان كل جسم متحركا دائما لأن العلة إذا كانت دائمة لكان المعلول دائما بدوامها ، وليس كذلك . وثانيها ، أن الجسم إن كان

متحركاً لأنه جسم فلا يخلو إما أن يكون قاصداً إلى جهة معينة أو لا يكون ، والأول ـ باطل من وجهين : أحدهما أنه يجب أن يسكن إذا وصل إليها ، فحينئذ لا تكون الجسمية وحدها علة للحركة ، وإلا لما سكن وقد فرضناه كذلك ، هذا خلف . وثانيهما أنه يلزم أن يكون كل جسم قاصداً إلى تلك الجهة بعينها ، ونحن نرى الأجسام متحركة إلى جهات متقابلة كحركة النار إلى فوق وحركة الأرض إلى أسفل ، وإما أن لا يكون الجسم المتحرك قاصداً إلى جهة معينة بل جاز أن يتحرك إلى أى جهة اتفقت ، فليس تحركه إلى بعض الجهات بأولى من الحركة إلى سائر الجهات ، فاما أن يتحرك دفعة إلى جهات مختلفة فهو محال ، أو لا يتحرك إلى شيء منها ، فلا يصلح أن يكون الجسم وحده موجباً لحركة نفسه ، وثالثها ـ لو كان الجسم يتحرك لأنه جسم لاستحال سكونه لأن ما بالذات دائم بدوام الذات . ورابعها ـ هو أن الجسم قابل للحركة فلا يكون فاعلا لها لأن القابل لا يكون هو الفاعل .

وأما القسم الثانى من أصل الكلام : وهو أن يكون الجسم إنما يتحرك لأنه جسم ما ، فحينئذ يكون المحرك تلك الخصوصية لا الجسم من حيث هو جسم فقد ظهر من هذا أن كل جسم متحرك فانما محركه شيء غير كونه جسما ، ولا ينقض هذا الأصل بالحيوان ، فان الفاعل لحركته هو النفس دون الجسم ، وهى صورة وراء الجسم ، إما مجردة كما فى الإنسان او مقارنة للمادة كما فى الحيوانات ، لكن لما كانت النفس خفية الذات غير محسوسة ظن أنه يتحرك بجسمه من غير محرك وهو محال .

البحث الثانى فى تقسيم المحرك ، وتفسير المتحرك من تلقائه ، فنقول : المحرك إما أن يكون خارجا عن الجسم الذى يحرك ، وهو التحريك القسرى مثل تحريك

الإنسان حجراً ، أو يكون داخلا فيه متعلقا به ، وهو إما أن يكون بالإرادة أو بالتسخير من غير إرادة ، وعلى التقديرين فاما أن تكون تلك التحريكات متحدة على نسق واحد ، أو مختلفة فيحصل أربعة أقسام ، ونحن قد استوفينا فيه الكلام في المقدمات السالفة فلا نعيده .

وأما تفسير المتحرك من تلقائه ، فالحكماء مختلفون في استعمال هذا اللفظ فمنهم من جعل المتحرك من تلقائه هو الذى له أن يتحرك بالطبع حركة غير تلك الحركة التي هو بها متحرك ، وتلك الحركة مع ذلك لا تكون عن سبب من خارج فعل ، ومنهم من يدخل النبات في جملة المتحرك من تلقائه ويخرج الفلك من أن يكون متحركا من تلقائه ، وهم مع ذلك يمنعون أن يخرج الفلك من ذلك فليس هذا التفسير موافقا لرأيهم ، ومنهم من زاد على هذا التفسير قيداً آخر ، وهو أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك ، فان أخذ هذ القيد مطلقا لم يكن الفلك أيضا داخلا في المتحرك من تلقائه ، وإن أخذ هكذا ـ وهو أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك إذا شاء كان داخلا فيه مثل الفلك ، ولا يلزم من صدق قولنا : إذا شاء أن لا يتحرك فانه لا يتحرك ، إمكان أن يقع تلك المشيئة فيشاء أن لا يتحرك وذلك لا يلزم من صدق الشرطية صدق الحملية كما بينوه في المنطق ، ومنهم من فسر المتحرك من تلقائه بالمتحرك الذى لا يكون سبب حركته خارجا عنه قاسراً بل يكون إما داخلا فيه أو متعلقا به ، وهم المحققون من الحكماء ، فعلى هذا يدخل فيه الفلك والنبات والحيوان والبسائط المتحركة بالطبيعة ، وتخرج عنه الحركات القسرية والعرضية ، وهو الذى اختاره صاحب الكتاب ، ومنهم من شرط في هذا التفسير أن تكون تلك الحركة بالإرادة فتخرج عنه الحركات التسخيرية وهي حركة النفس النباتية ، والحركات الطبيعية ، وتبقى الحركات الفلكية

والحيوانية فحسب ، وأنت بخير فى هذه الإطلاقات إذ لا مشاحة فى الألفاظ ، وإن كان الأشبه هو ماذكره فى هذا الكتاب .

* * *

« المقدمة الثامنة عشرة : أن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل ، فمخرجه غيره ، وهو شىء خارج عنه ضرورة ؛ لأنه لو كان المخرج فيه ولم يكن ثمة مانع لما وجد بالقوة وقتاً ما ، بل كان يكون بالفعل دائماً ، فإن كان مخرجه فيه وكان له مانع فارتفع ، فلا شك أن مزيل المانع هو الذى أخرج تلك القوة إلى الفعل ، فافهم هذا » .

(الشرح) : هذه مقدمة شريفة عظيمة النفع ، تحتها أسرار لطيفة ، ومعان دقيقة فلنبسط الكلام فيها فنقول : أن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل يكون على ثلاث مراتب :

الأولى : منها أن يكون ذلك الشىء معدوما فيصير موجوداً مثل أن الحرارة معدومة فى الماء ولكنها قابلة للوجود فاذا أوجدها الفاعل صارت موجودة فيه ، فيقال إنها خرجت من القوة إلى الفعل .

والثانية : هو أن يكون الشىء موجوداً بالفعل فى ذاته ويمكن أن يكون له صفة ما إما صورة أو عرض ولكنها لا تكون موجودة فيه ، فيقال لذلك الشىء الموجود بالفعل بحسب إمكان حصول تلك الصفة له : إنه بالقوة كذا فاذا وجدت له تلك الصفة يقال : إنه صار بالفعل ، مثل الماء فانه موجود بالفعل فى ذاته ، ويمكن أن يتصف بالحرارة فقبل وجودها له يقال : إن الماء حار بالقوة فاذا وجدت له يقال : إنه صار حاراً بالفعل .

والثالثة أن يكون الشيء موجوداً بالفعل كامل الذات تام الصفات ويمكن أن يحدث منه شيء آخر لا موجوداً فيه بل مفارقا عنه ، فقبل حدوثه عنه يقال لذلك الموجود إنه فاعل للشيء الآخر بالقوة فاذا حدث عنه يقال له صار فاعلا له بالفعل ، وهذا القسم عظيم الشأن جداً ، والكلام فيه طويل ، والاختلاف فيه كثير ، ويبنى عليه كثير من أمهات المسائل : مثل حدوث العالم وقدمه .

فلنتكلم أولا فى القسمين الأولين ثم نلوح إلى الثالث تلويحا يليق بهذا الموضع ونذكر تمامه فى المقدمات الآتية إن شاء الله تعالى فنقول : كل ما يخرج من القوة إلى الفعل على الوجهين الأولين فله مخرج يخرجه من القوة إلى الفعل ، لأن ذلك الشيء ممكن لذاته ولمحله ، فنسبة الوجود والعدم إليه على السوية ، فيحتاج إلى مرجح يرجح وجوده على عدمه ، ومرجح وجود الشيء على عدمه مخرج له من القوة لا محالة ، وهذا المرجح المخرج قد يكون خارجا عن ذات ذلك الشيء الذى هو بالقوة كالنار بالنسبة إلى الماء ، وقد يكون داخلا فيه ساريا ، مثل القوى الطبيعية الكامنة فيها ، والقسم الثانى إن لم يتخلف عنه تأثيره بأن يظل موجوداً بالفعل دائما ، فلا يكون محله بالقوة فى وقت من الأوقات ، وكلامنا فيما يكون وقتاً ما بالقوة ثم يخرج إلى الفعل ، و إن تخلف عنه تأثيره بأن لا يخرج ما هو فيه من القوة إلى الفعل فلا شك أنه يكون ذلك التخلف إما لقيام مانع أو لفقدان شرط فيحتاج إلى أمر خارج عنه يزيل ذلك المانع ، أو يحصل ذلك الشرط ، فمزيل المانع أو محصل الشرط الخارج يكون مخرجاً لذلك المخرج الذى هو فى الشيء فى تأثيره من القوة إلى الفعل ، كالقوى الطبيعية المنضجة للنواكه الكائنة فيها إذا لم يحصل منها ذلك الإنضاج ، إما لقيام مانع كبرد

مفجج [1] ، أو لفقدان شرط كسخونة الجو فكل ما أزال ذلك المانع أو حصل هذا الشرط كالشمس إذا أمدتها بتسخين الجو فهو مخرج للقوى الطبيعية فى تأثيره من القوة إلى الفعل فعلى هذا يكون المخرج الأصلى ذلك الخارج فإذن المخرج للشىء على الإطلاق من القوة إلى الفعل يكون خارجاً عنه دائما ، وهذا هو ما أشار اليه بقوله : وهو خارج عنه ضرورة .

وأما الوجه الثالث وهو أن يكون ذلك الشىء موجود الذات كامل الصفات فيحدث منه أثر بالفعل بعد أن كان بالقوة فذلك الأثر إما أن يكون فى المادة كالصور والأعراض الحالة فيها أو متعلقا بها بضرب من التعلق ، كالنفوس الناطقة أو لا يكون فى المادة ولا متعلقا بها ، كالعقول المفارقة ، والقسمان الأولان ممكنان إذا أعد تلك المادة معد فتستعد لنيل الفيض ، من ذلك الفاعل فيحدث فيها ذلك الأثر ، مثاله من الطبيعة أن الشمس موجودة بالفعل فياضة للنور لا قصور فيها ولا تعذر فى جهتها فى إعطاء النور فاذا لم يستضىء بها شىء فلقصور فى استعداده بأن لا يكون متلونا أو لا يكون فى مقابلتها ، أو يكون بينه وبينها حجاب ، فاذا أعده معد بأن يحصل له هذه الشرائط ويزيل عنه الموانع ، فانه يفيض النور من الشمس عليه من غير توقف ولا تخلف لكن هذا لا يوجب تغيراً فى الفاعل لأن ذلك التخلف لم يكن لفوات أمر فى الفاعل حتى ينسب إليه تغير بل لنقصان فى القوابل ، وحدوث الصور والأعراض فى المادة السفلية [2] ليس إلا على هذا

---

(١) وفى الأصل : كبر مفجج ، والصواب ما ذكرناه لأن البرد يجعل الثمر فجاً غير ناضج (ز) .

(٢) وهنا فى الأصل إقحام « بل النفوس الناطقة كالبارى وملائكته » وهذا خطأ صراح (ز)

الوجه ، فان الحركات الأولية تهيء هذه المادة لقبول تلك الأشياء فيحدث منهم فيها على حسب كل قابل ما يليق به من غير تغير فى الفاعل أصلا إذ لم يتخلف ما تخلف إلا لقصور فى القابل لا لفوات صفة فى الفاعل .

وأما القسم الثالث وهو أن لايكون ذلك الحادث فى المادة ولا متعلقا بها مع أنه لا يصح التغير على الفاعل الموجود الذات الكامل الصفات ، فهل يمكن هذا أو لا يمكن ؟ . فبعض ما سبق منا فى المقدمات السالفة ، وما سيأتى فى المقدمات الآتية يعينك على الاطلاع على حكم هذا القسم وتتمة القسمين الأولين .

* * *

« المقدمة التاسعة عشرة : أن كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، لأنه إن حضرت أسبابه وجد ، وإن لم تحضر أو عدمت ، أو تغيرت نسبتها الموجبة لوجوده لم يوجد » .

(الشرح) . اعلم أن كل ماله سبب فانه باعتبار ذاته ممكن الوجود والعدم لأنه إن لم يكن ممكن الوجود أو العدم نظر إلى ذاته فاما أن يكون واجب الوجود لذاته أو ممتنع الوجود لذاته لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم فاذا لم يكن قابلا لها كان أحدهما متعينا إما الوجود أو العدم ، فان كان الأول فهو واجب الوجود لذاته ، وإن كان الثانى فهو ممتنع الوجود لذاته ، وكل واحد منهما لا يمكن أن يكون له سبب ، أما واجب الوجود لذاته فانه لا يرتفع بارتفاع الغير لكونه واجبا لذاته ، وماله سبب يرتفع بارتفاع الغير وهو ذلك السبب والجمع بينهما متناقض ، وأما الممتنع لذاته فلأن ماله سبب لابد أن يصير موجوداً بوجود ذلك السبب ،

والممتنع لذاته لا يصير موجودا لكن كلامنا فيما يكون له سبب فإذن كل ماله سبب فهو باعتبار ذاته ممكن الوجود والعدم (غير آب) عن قبولها أصلا ، وإنما يوجد إذا وجد سبب وجوده مع الشرائط المعتبرة فى ذلك التأثير فيجب وجوده به لأنه إن لم يجب وجوده بقى فى حد الإمكان ولا يكون وجوده راجحا على عدمه ، ولا يكون وجوده أولى بالوقوع من عدمه فلا يصير موجوداً مع حضور سببه الكامل فلا يكون سبب وجوده سببا لوجوده ، هذا خلف ، فإذا وجد سببه كاملا فى الشرائط المعتبرة فى التأثير وجب به وجود المسبب و إنما يعدم إذا عدم سببه أو إن وجد لكن عدمت الشرائط والجهات التى تعتبر فى ذلك التأثير ، وهذا هو المراد من قوله أو تغيرت نسبتها الموجبة لوجوده ، فحينئذ يمتنع وجود المسبب قطعا فقد حصل من هذا البحث أن كل ماله سبب فهو باعتبار وجود سببه واجب الوجود ، وباعتبار ذاته مع قطع النظر عن وجود سببه وعدمه ممكن الوجود والعدم ، والله الهادى بفضله .

* * *

« المقدمة العشرون : أن كل واجب الوجود باعتبار ذاته لذاته ، فلا سبب لوجوده بوجه ولا حال » .

(الشرح) اعلم أنه لا يمكن أن يكون الشيء الواجب الوجود لذاته له سبب به يوجد لأنا بينا فى المقدمة التى قبل هذه أن كل ماله سبب فإنه باعتبار ذاته ممكن الوجود والعدم ويلزم من هذا بطريق عكس النقيض أن مالا يكون ممكن الوجود والعدم لذاته فلا يكون له سبب أصلا لكن واجب الوجود لذاته ليس ممكن الوجود والعدم لذاته ، فلا يكون له سبب بوجه من الوجوه .

ولقائل أن يقول إنكم بينتم فى المقدمة التى قبل هذه المقدمة أن كل ماله سبب فإنه ممكن الوجود باعتبار ذاته ، فتكون هذه المقدمة لازمة عنها ، بطريق عكس النقيض فلا حاجة إلى جعلها مقدمة مستقلة ألا ترى أن كل مقدمة وضعتموها فى هذا الكتاب ، فانه يلزم منها لوازم كثيرة إما بطريق عكس النقيض أو بغيره من الطرق المشهورة فى المنطق مثل صدق العكس المستوى وكذب النقيض وغيرهما ولا يحتاج إلى أن تذكر تلك اللوازم مستقلة لأنها تكون معلومة من أصل المقدمة الموضوعة ، فكذا هنا لا يحتاج إلى ذكر هذه المقدمة مستقلة بعد وضع المقدمة السابقة تركا للتطويل .

والاعتذار عنه أن هذه المقدمة لما كانت كثيرة الاستعمال لكثرة وقوع الحاجة إليها فى المسائل التى نتكلم فيها لا جرم أفردها بالذكر لتكون معلومة حاضرة فى الذهن بالفعل ولا يحتاج إلى استنباطها من مقدمة أخرى فانه ربما لا ينتقل ذهن الناظر إلى عكس نقيض تلك المقدمة فيتوقف فى صحة تلك المطالب وأما إذا كانت مذكورة بالاستقلال فإنه لا يحصل حينئذ توقف واشتباه .

* * *

« المقدمة الحادية والعشرون : أن كل مركب من معنيين ، فإن ذلك التركيب هو سبب وجوده على ما هو عليه ضرورة ، فليس هو واجب الوجود لذاته ، لأن وجوده بوجود جزئيه وبتركيبهما » .

(الشرح) : اعلم أن كل ماهية تكون مركبة من جزأين أو أكثر من ذلك فانه يجب أن تكون ممكنة الوجود والعدم لذاتها ، فلا يكون واجب الوجود لذاته مركبا أصلا ، بل يجب أن يكون واحداً بسيطا منزهاً عن أنحاء التركيب .

بيانه أن كل مركب فان وجوده يكون محتاجا إلى وجود جزأيه ، وجزؤه غيره ، فكل مركب فان وجوده محتاج إلى غيره ، وكل محتاج إلى الغير فانه يرتفع بارتفاع ذلك الغير وكل ما يرتفع بارتفاع الغير فهو ممكن لذاته ، ينتج فكل مركب فهو ممكن لذاته ، ولا شيء من واجب الوجود لذاته بممكن لذاته ، ينتج فلا شيء من المركب بواجب الوجود لذاته ، فينعكس لاشيء من الواجب بذاته بمركب فكل ما هو واجب الوجود لذاته فذاته وحدة محضة منزهة عن التأليف والتركيب وذلك ما أردنا بيانه .

* * *

« المقدمة الثانية والعشرون : أن كل جسم فهو مركب من معنيين ضرورة ، وتلحقه أعراض ضرورة . وأما المعنيان المقومان له : فمادته وصورته ، وأما الأعراض اللاحقة له : فالكمّ ، والشكل ، والوضع » .

(الشرح) : اعلم أن المقصود من هذه المقدمة إنما يتضح ببيان مقامين ، أحدهما في تجوهر الأجسام والثاني في عوارض الأجسام ، أما المقام الأول فنقول : اختلف العلماء في تجوهر الجسم على خمسة مذاهب ، وتفصيلها أن الجسم قد يكون مركبا من أجسام مختلفة الطبائع كالأعضاء الآلية (المركبة) من المفردة [١] وهي

---

(١) الآلية المركبة هي مثل الرأس واليد والرجل ونحوها ، والبسيطة المفردة هي مثل العظام والشراسيف والأعصاب ونحوها ، والأخلاط هي الكيموسات الأربع والأركان هي العناصر الأربعة عند الأقدمين (ز)

من الأخلاط الأربعة ، وهي من الأركان الأربعة ، وقد يكون بسيطا ، وهو مالا يكون كذلك لكنه قابل الانقسام ، إما بالفك والتفصيل أو باختلاف عرضين كما في البلقة أو بالوهم والفرض فالانقسامات الممكنة فيه إما أن تكون حاصلة بالفعل أو بالقوة وعلى التقديرين فاما أن تكون متناهية أو غير متناهية فحصل أربعة أقسام أحدها أن يقال أن هذه الانقسامات حاصلة بالفعل وهي متناهية ، وهذا على قسمين لأن الأجزاء التي بينها تلك الانقسامات المتناهية بالفعل إما أن تكون قابلة للانقسام بالقوة أو لا تكون ، والأول مذهب ديمقراطيس فإنه كان يقول بأن الانقسامات التي تورد على الجسم البسيط حاصلة بالفعل وتنتهي إلى أجزاء لا تقبل الانقسام بالفعل بل بالقوة وهما ، وهي كرية الشكل متماثلة الماهية والحقيقة ، فاذا اجتمعت حصلت الأجسام البسيطة أولا ، ثم عنها المركبات ثانيا ، والثاني مذهب أكثر المتكلمين فان عندهم الجسم مركب من أجزاء هي حاصلة بالفعل وهي متناهية العدد ، وتلك الأجزاء لا تقبل الانقسام بالفعل ولا بالقوة . وثانيها أن تلك الانقسامات حاصلة بالفعل وهي غير متناهية ، وهو مذهب جماعة من المتكلمين ، وهم نفر يسير من المعتزلة . وثالثها أن تلك الانقسامات حاصلة بالقوة وهي متناهية ، وهو مذهب شاذ لا أعرف أحداً ذهب إليه . ورابعها أن تلك الانقسامات بالقوة وهي غير متناهية وهو مذهب المحققين من الحكماء . وإيضاح هذا المذهب ، هو أن الجسم البسيط كالماء واحد مثلا هو واحد في الحقيقة كما هو عند الحس إلا أنه قابل للانقسام بالقوة إلى غير النهاية لا بمعنى أنه تحصل أجزاء غير متناهية بالفعل ؛ فان ذلك محال كما سيأتي بل بمعنى أنه لا يرد عليه فصل إلا ويمكن أن يرد عليه فصل آخر ، وكل ما يحصل بالفعل فانه يكون متناهيا محصوراً ، وافهم هذا المعنى منهم كما تفهمه من قولنا الباري قادر على إيجاد أشياء غير متناهية إذ ليس معناه أنه يوجد عدداً غير

متناه بل معناه أنه لا يصل إلى إيجاد شيء إلا ويمكنه أن يوجد بعده أشياء اخر مع أن كل ما يحصل فإنه يكون متناهيا أبداً فكذا الجسم البسيط عندهم قابل للانقسام إلى غير النهاية بمعنى أنه لايرد عليه فصل إلا ويمكن بعده ورود فصل آخر عليه ، مع أن كل ما يحصل يكون أبداً متناهيا وعددا ومقدارا ، وهذا هو الأصل الذى يبنى عليه إثبات كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة ، فلنذكر ما يدل على تصحيح هذا الرأى فنقول : لا يجوز أن ينتهى الجسم فى القسمة إلى أجزاء لا تقبل القسمة أصلا لا بالفعل ولا بالقوة ويدل عليه وجوه :

أحدها : لو انتهت القسمة إلى أجزاء هذه صفتها فلا يخلو إما أن لا يمكن أن تتلاقى أو يمكن فان لم يمكن لم يكن الجسم حاصلا من تأليفها وإن أمكن فلنفرض ثلاثة أجزاء متلاقية فاما أن يكون الجزء الأوسط حاجبا للطرفين عن التلاقى أو لا يكون فان كان حاجبا كان ما يلاقى منه أحد الطرفين غير ما يلاقى الطرف الآخر ، فيكون منقسما ، و إن لم يحجب كان كل واحد من الطرفين ملاقياً للوسط بالكلية ، إذ لو لم يكن بالكلية لكان منقسما ، و إذا كان كذلك فلايزيد الثلاثة على حجم الواحد منها ، فلا يكون التركيب من مثل هذه الأجزاء مفيداً للحجمية حاصلة من تركيبها وقد وضعناه كذلك ، وهذا خلف .

الثانى : أن الصفحة المركبة منها إذا استنارت باشراق الشمس عليها كان الوجه المستنير مغايراً لما لا يكون كذلك فانقسمت .

الثالث : الجسم قد يكون ظله مثليه فيكون مثله من الظل ظل نصف الجسم فاذا فرضنا هذا الجسم مركبا من عدد وتر ، كان ظله شفعا فكان له نصف هو ظل نصف الجسم ، فيكون هذا الجسم منقسما بقسمين متساويين فيكون قدا نقسم الجزء .

الرابع : برهن أوقليدس بشكل العروش على أن وتر القائمة جذر مربعى

الضلعين المحيطين بها . فاذا كان الضلعان المحيطان بالقائمة كل واحد منهما عشرة أجزاء كان وتر القائمة جذرا المائتين ، وليس للمائتين جذر صحيح فلابد من انقسام الجزء .

الخامس : برهن أوقليدس على أن السطوح المتوازية الأضلاع التى تكون على قاعدة واحدة وفى جهة واحدة وبين خطوط متوازية تكون متساوية ، فاذا فرضنا سطحين بهذه الصفة وأحدهما أربعة فى أربعة ، فيكون مركبا من ستة عشر جزءاً ، والآخر طوله من المشرق إلى المغرب فيلزم أن يكون السطح الثانى مركبا من ستة عشر جزءا وهو محال .

فإن قلت : وهذا لازم على صاحب الأصول أيضاً ، لأن أحد السطحين إذا كان شبراً فى شبر ، والآخر من المشرق إلى المغرب فكيف يكونان متساويين ؟
قلت : إذا كان أحد السطحين قائماً على القاعدة والآخر مائلا ، فكلما ازداد طول الثانى نقص عرضه ، فلا استحالة فيه .

السادس : لو كان الجزء حقا لكانت الحركة باطلة لكن الحركة حقة ، فالجزء باطل . بيان الشرطية : إن المتحرك من جزء إلى جزء حركته : إما على الأول ، وهو محال ، لأنه عند الأول لم يتحرك بعد ، أو على الثانى ، وهو أيضاً محال ، لأنه عند وصوله إلى الثانى يكون قد انتهت حركته ، لأن الحركة هى سبب وصوله إلى مماسة الثانى ، فلا تكون هى هى فقد صحت الشرطية ، لكن التالى فاسد بالضرورة ، فالمقدم مثله .

السابع : لو كان الجزء حقا لكانت الدائرة باطلة ، لكن الدائرة حقة فالجزء باطل . بيان الشرطية : هو أنه لو أمكنت الدائرة حينئذ : إما أن تكون الأجزاء الحاصلة فيها متلاقية الظواهر أو لا تكون ، والثانى باطل ، و إلا يحصل فى كل

جزء شغل وفراغ ، فيلزم الإنقسام ، هذا خلف . وإن كانت متلاقية الظواهر :
أمكن أن تجعل دائرة أخرى محيطة أو متصلة بها ، فإما أن يرتكب على جزء من الدائرة الداخلة جزء من الدائرة الخارجة ، أوجزءآن فصاعداً ، والثانى محال وإلا لزم الإنقسام فى الجزء المرتكب عليه ، والأول : يقتضى أن يكون عدد أجزاء الخارجة مثل عدد أجزاء الداخلة ، وهكذا تفرض إحاطة دوائر أخرى بهما ثالثة ورابعة إلى أن ينتهى إلى حد يحصل طوق مثل طوق الفلك الأعظم معأنه يكون عدد أجزائه مثل عدد أجزاء الدائرة الصغيرة التى فرضناها أولا ، وهذامحال .

وأما بيان أن الدائرة حقة ، فمن وجهين ، أحدهما : أنا نرى فى الحس ماهو فى الإستدارة كالدائرة ، فان كان فى الحقيقة كما هو عند الحس ، فقد ثبتت الدائرة ، وإن لم يكن فى الحقيقة دائرة ، بل يكون بعضأجزائه أرفع ، وبعضها أخفض ، فيكون قد حصل فيه فرج ، فتلك الفرج إن كان لا يسع فيها إلا ما يكون أقل من جزء لزم الإنقسام ، وإن كان يسع مثل جزء ملأناها حتى حصل التساوى وثبتت الدائرة ، وإن كان يسع أكثر من واحد ، فان كان الذى يسع فيها عدداً متناهيا ملأناها حتى حصل التساوى ، وإن كان غير متناه كانت الفرج قابلة لانقسام بغير نهاية ، وهو باطل لوجهين . أحدهما : أن أصحاب الجزء وافقونا على فساده ، والثانى . أن مقادير تلك الفرج متناهية ، لكونها محصورة بين تلك الأجزاء الشاخصة ، وحصول المقدار عندهم : إنما هو من تركيب أعداد تلك الأجزاء ، فصغر المقدار وكبره : إنما هو بسبب كثرة الأجزاء وقلتها فاذن هما متناسبان ، لكن مقادير الفرج متناهية ، فالعدد الذى يسعها متناه .

الوجه الثانى : هو أنا إذا أخذنا جسما وأثبتنا أحد طرفيه فىموضع مخصوص من سطح وأدرنا الطرف الآخر إلى أن ينتهى إلى حيث ابتدأنا بتحريكه ، فلا

شك أن موضع الطرف المثبت يصير مركزاً للمحيط الذى يحصل من تركيب الطرف الآخر ، ولما كان مقدار ذلك الجسم واحداً كانت نسبة المركز إلى جميع أجزاء المحيط متساوية ، فالسطح المحصور فى ذلك المحيط ، هو الدائرة ، فقد ظهر من هذا فساد مذهب من قال بأن الأجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، أو يلزم منه أيضاً فساد مذهب من قال : إن الجسم ينقسم بالفعل إلى غير النهاية ؛ لأنه يلزمهم القول بكون الجسم من أجزاء لا تتجزأ ، فان كانوا غير قائلين به ، وذلك لأنهم يقولون : كل ما يمكن من الإنقسام فى الجسم فهو حاصل بالفعل ، فينعكس انعكاس النقيض أن ما ليس بمنقسم بالفعل ، فليس يمكن أن ينقسم ، فالجسم لما كان كرة بالفعل ، وكل كرة فإنها عبارة عن آحاد ، ففى الجسم آحاد وكل واحد من تلك الآحاد لا يقبل الإنقسام بالفعل ولا بالقوة . أما بالفعل فإنا فرضناه واحداً ، فلو كان كثيراً بالفعل لما كان واحداً ، وأما بالقوة : فلما لزمهم أن ما ليس بمنقسم بالفعل فليس يمكن أن ينقسم ، فاذا أخذنا عدداً متناهياً من تلك الأجزاء ، فلا شك أنه يمكن تركيبها على وجه يحصل لذلك المجموع الأقطار الثلاثة ، وإلا لم يكن تأليف مثل هذه الأجزاء مفيداً للمقدار ، فلا يكون مقدار الجسم حاصلا من تركيبها ، هذا خلف . فإذا ركبناها على الوجه المذكور حصل جسم متناهي المقدار والعدد ، وأيضاً يكون لهذا الجسم نسبة إلى سائر الأجسام التى تظنون أنها مركبة من أعداد غير متناهية ، لأنه ثبت أن جميع الأجسام متناهى المقدار ، بعضها بالحس ، وما ليس بمحسوس : فبالبراهين التى سلفت فى المقدمة الأولى ، فاذا كان ازدياد المقدار ونقصانه بحسب ازدياد العدد ونقصانه فهما متناسبان ، فنسبة المقدار إلى المقدار هى نسبة متناه إلى متناه ، فنسبة العدد إلى العدد نسبة متناه إلى متناه ، فإذن انقسام الجسم بالفعل إلى غير

النهاية باطل ، ومذهب ديمقراطيس أيضاً باطل ، لأن تلك الأجزاء متساوية الماهية والحقيقة ، أو يمكن أن يوجد اثنان منها متساو في الماهية والحقيقة ، فيصح من نصف كل اثنين منهما من الاتصال الرافع للانفصال مثل مابين نصف الواحد منها ، و بالعكس ، وحينئذ يلزم أن تكون تلك الأجزاء قابلة للانفكاك والانفصال ، و إذ ثبتت هذه المقدمات فلنبين كون الجسم مركباً من الهيولى والصورة ، فنقول : لما ثبت أن الانقسامات الممكنة في الجسم غير متناهية ، وثبت أن الانقسامات بالفعل متناهية لزم من مجموع هاتين المقدمتين أن يكون لنا جسم يكون واحداً في الحقيقة ، كما هو عند الحس نقطة ماء ، فاذا ورد عليه الإنفصال ، فالقابل للانفصال : لا يمكن أن يكون هو الاتصال ، لأن الاتصال ضد الإنفصال ، ولا يكون في الشيء أبداً قوة قبول ضده ، لأن القابل للشيء يكون موجوداً عند وجود المقبول ، والشيء لا يبقى عند طريان ضده ، فاذن القابل للانفصال في الجسم الذي هو متصل بذاته شيء وراء الاتصال وهوالقابل للاتصال والإنفصال جميعاً ، فذلك القابل هو الهيولى ، و الاتصال الجسمي هو الصورة ، ومجموعهما هو الجسم ، فهو إذن مركب من الهيولى والصورة ، وهذا هو ما أردنا بيانه في المقام الأول .

و أما المقام الثاني — وهو النظر في العوارض الثلاثة التي ذكرها ، وهي : الكم ، والشكل ، والوضع .

فاعلم : أن الجسم إذا خلى وطباعه فانه لا بد وأن يحصل له مقدار معين ، إذ الجسم بدون المقدار محال ، و إذ لا قاسر حينئذ فذلك المقدار له طبيعي ، وكذلك الشكل ، لأن الشكل عبارة عما يحيط به حد أو حدود ، والجسم لما لزم المتناهي لزم حداً أو حدوداً لا محالة ، فيكون شكلا .

وأما الوضع : فهو عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة أجزائه، بعضها إلى بعض ، ونسبتها إلى الأجسام الخارجة عنه ، ومعلوم أن كل جسم فله نسبة مخصوصة بين أجزائه ، ونسبة إلى سائر الأجسام من القرب والبعد ، فالهيئة الحاصلة بسبب هاتين النسبتين هى الوضع ، فاذن كل جسم فانه لا يخلو من هذه الأعراض الثلاثة التى هى : الكم ، والشكل ، والوضع .



« المقدمة الثالثة والعشرون : أن كل ما هو بالقوة وله فى ذاته إمكان ما ، فقد يمكن فى وقت ما أن لا يوجد بالفعل » .

(الشرح) : اعلم أن هذه المقدمة موضوعها (أن كل ماهو بالقوة) وقد قيده بقوله (وله فى ذاته إمكان ما) ومحمولها (فقد يمكن فى وقت ما أن لا يوجد بالفعل) . والمراد من قوله كل ماهو بالقوة . هو كل ما يمكن أن يوجد بالفعل ولم يوجد ، وذلك لأن القوة فى مقابلة الفعل فى هذا الموضع ، فليست هى مجرد الإمكان ، بل هى عبارة عن أن يكون الشيء ممكن الوجود والعدم ، ولا يكون موجوداً ، فاذا وجد يقال له : خرج من القوة إلى الفعل ، فكون الشيء موجوداً بالقوة لا يصدق مع كونه موجودا بالفعل ، وكونه ممكناً يصدق مع كونه موجودا بالفعل ، فانه إذا حدث لا يصير واجبا لذاته ، بل هو ممكن لذاته دائماً قبل كونه موجودا بالفعل ومعه و بعده .

إذا ثبت هذا فاعلم أن على هذه المقدمة سؤالين ، أحدهما أن قوله : كل ما بالقوة ، معناه كل ماهو ممكن الوجود ، وليس بموجود كما ذكرناه ، فالإمكان

معلوم ومذكور فيه تضمناً فلما ذا قيده مرة أخرى بقوله : وله فى ذاته إمكان ما ، وثانيهما أن محمول القضية ينبغى أن يكون مغايراً لموضوعها ، إذ لا فائدة فى مجرد تكرير الشيء ، وأن يكون خارجا عنه ، وإلا لم يكن ثبوته للموضوع محمولا ، بأن يكون قضية تطلب صحتها بالبرهان . وكلامنا فى القضايا البرهانية ، إذا ثبت هذا ، فنقول : المراد من المحمول فى هذه المقدمة —وهو قوله : فقد يمكن فى وقت ما أن لا يوجد بالفعل .

إما أن يكون إثبات الإمكان قبل خروجه إلى الفعل أو بعده أو مطلقا ، فإن كان الأول كان محمول القضية غير موضوعها أو داخلا فيه لأن المعنى من كون الشيء بالقوة هو كونه بحيث يمكن أن يوجد بالفعل وأن لا يوجد ماذام لم يوجد ، فحمله عليه على أحد الوجهين المذكورين ، وإن كان الثانى فهو منقوض بالنفس الناطقة لأنها تكون بالقوة قبل حدوث [1] البدن وعند حصوله يوجد بالفعل ، ومعلوم أن ذاتها ممكنة فى جميع الأحوال ، إذ الممكن لذاته لا يصير واجبا لذاته ، ثم إنها لا يمكن فى وقت ما أن لا يوجد بالفعل لأنه ثبت فى الحكمة أنها باقية لا تنعدم ، وإن انتقض المزاج وفسد البدن ، فلا تكون هذه القضية صحيحة على هذا الإطلاق ، وإن كان الثالث فهو أيضا خال عن الفائدة لأن كل مقيد يصدق عليه مطلقه فكل ما هو بالقوة فإنه يصدق عليه أنه ممكن أن لا يوجد بالفعل ، وذلك معلوم بالضرورة لأنه فى وقت كونه بالقوة يصدق عليه أنه ممكن أن لا يوجد بالفعل فلا حاجة إلى جعلها من المقدمات البرهانية .

---

(١) لكون البدن آلة النفس فى النطق أعنى الإدراك وقبل اتصالها بالبدن يكون إدراكها بالقوة كما هو ظاهر (ز) .

والجواب عن الأول أن المراد بالإمكان هنا إنما هو إمكان الثبات والفساد بعد خروج الشيء من القوة إلى الفعل وهو مغاير لإمكان الوجود والعدم نظراً إلى ذات الممكن ، ألا ترى أن النفس الناطقة بعد وجودها ليس لها إمكان الثبات والفساد إذ ليس لها إمكان الفساد فلا يكون لها إمكان الثبات والعدم مع أنها ممكنة الوجود والعدم نظراً إلى ذاتها إذ لا تصير واجبة لذاتها و إنما تجب لوجوب علتها لا لذاتها .

وعن الثاني أن المراد من قوله : قد يمكن في وقت ما أن لا يوجد هو أنه يعدم في وقت ما بعد خروجه إلى الفعل ، والنقض بالنفس الناطقة لا يتوجه لما ذكرنا أن المراد بالإمكان إنما هو إمكان الثبات والفساد ، وليس للنفس الناطقة هذا الإمكان فيصير تقرير الدعوى في هذه المقدمة هكذا : إن كان ما هو بالقوة وله إمكان الثبات والفساد بعد خروجه من القوة إلى الفعل فانه لابد وأن يعدم في وقت ما ، وقد استعمل هذه المقدمة في الفصل الذي (ذكرت) فيه أنه نظير رابع فلسفي من جملة دلائل التوحيد على الوجه الذي لخصناه فلنبرهن على صحتها فنقول :

إن كل ما يوجد بعد أن لم يكن فعدمه قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية لا تجتمع مع البعديه ، وليست القبلية والبعدية نفس العدم لأن العدم قبل كالعدم بعد ، وليس القبل هو البعد وهي أمور زائدة على عدم الشيء ووجوده وهي قابلة للتفاوت بالزيادة والنقصان وهي متكمة [1] متصلة وذلك هو الزمان ، فإذن كل ما يوجد بعد أن لم يكن فانه محتاج إلى الزمان وقد سبق في المقدمات الماضية أن

---

(١) والمتكم هو ما يقبل القسمة بواسطة الكم وهو محل الكم كالجسم والكم هو ما يقبل القسمة لذاته وهو منقسم إلى منفصل ومتصل كما هو مشروح في موضعه (ذ) .

الزمان من لواحق الحركة ، فكل حادث فهو محتاج إلى الحركة فاذا كان فيه إمكان الثبات والفساد أيضا فعلى تقدير فساده يكون عدمه بعد وجوده على مثل ما قلنا فى حدوثه فيكون فساده أيضا محتاجا إلى الزمان والحركة فيلزم أن يكون محتاجا فى وجوده وثباته ثم نقول :

احتياج مثل هذا الحادث إما أن يكون إلى الحركة مطلقا كيفما اتفق أو إلى حركات معينة ، والأول باطل ، و إلا لدام وجوده بدوام الحركة ، وكلامنا فى الحادث الذى يكون وقتا ما بالقوة و إن كان احتياجه إلى حركات معينة فيلزم أن يكون بحيث إذا انعدمت تلك الحركات وانقضت فانه ينعدم هذا الحادث لأن وجوده من الفاعل إنما كان بشرط تلك الحركات المعينة فينعدم عند انعدامها ضرورة ، وذلك هو الأجل المقدر لكل حادث فى القدر الذى هو تفصيل القضاء الإلهى السابق فقد ثبت أن كل ما هو بالقوة إذا وجد وكان فى ذاته إمكان الثبات والفساد فانه لابد وأن ينعدم فى وقت من الأوقات .

* * *

« المقدمة الرابعة والعشرون : أن كل ما هو بالقوة شىء ما ، فهو ذو مادة ضرورة ، لأن الإمكان هو في المادة أبداً » .

(الشرح) : اعلم أن كل ما هو موجود بالقوة فله مادة تكون محلا لإمكانه قابلة لاستعداده :

والدليل عليه : أن كونه ممكنا أمر موجود و إلا لم يكن ممكنا ، وذلك الإمكان له موضوع ، لأنه من الأمور الإضافية ، والأمور الإضافية لا تعقل بنفسها بدون الموضوع فيكون له موضوع . فذلك الموضوع إما أن يكون غير ذلك الممكن

الذى هو بالقوة ، أو ما يكون حالا فيه ، أو ما يكون محلا له ، أو ما لا يكون حالا فيه ولا محلا له ، والقسمان الأولان باطلان و إلا لزم قيام الموجود بالمعدوم ، والقسم الثالث حق وهو المادة ، وذلك لأنا لا نعنى بالمادة سوى ما يكون محلا لإمكان الشىء الذى هو بالقوة كالنطفة بالنسبة إلى الإنسانية التى تكون بالقوة فانها موضوعة لإمكانها قابلة لشروط استعدادها ، وأما القسم الرابع وهو مثل أن يقال إمكان الشىء عبارة عن قدرة القادر على إيجاده ، وهو أيضاً محال لأن قدرة القادر بعد هذا الإمكان ، فانه يقال إن لم يكن الشىء ممكناً فى نفسه لا يكون الفاعل قادراً عليه فلا يكون إمكان الشىء غير قدرة القادر عليه ضرورة ، فقد ثبت أن كل ما هو بالقوة فهو ذو مادة لا محالة ، و يجب أن يكون محققا عندك أيها الطالب للحق أن مراد أرسطو من الإمكان فى هذا الموضوع إنما هو الاستعداد التام لحدوث الشىء مثل المزاج الإنسانى وتوابعه التى تحدث فى مادته ، أعنى النطفة ، وأما الإمكان المطلق الذى هو بحسب الماهية ، وهو أن تكون الماهية قابلة للوجود والعدم فى الجملة سواء حصل استعداده التام أو لم يحصل فليس بمراد له فى هذا المقام ، لأن هذا الإمكان ليس أمراً وجوديا ، و إلا لكان نسبة الماهية إلى وجودها بالإمكان أيضا ، إذ الإمكان لا يكون واجبا لذاته ، فحينئذ يلزم أن يكون للإمكان إمكان آخر ، وكذا الكلام فى الإمكان الثانى والثالث ذاهبا إلى غير النهاية ، وهو محال ، فاذن يجب أن يكون مراده بالإمكان هنا هو الإمكان الثانى ، وهو الاستعداد التام الذى هو عبارة عن حصول الشرائط وارتفاع الموانع ، كاستعداد النطفة بمزاجها وتوابعها للصورة الإنسانية ، وقد فات هـذا الشرح عن المفسرين لكلام أرسطو ، وتبعهم فى ذلك المتأخرون حتى حملوا كلامه على الإمكان الأول وهو فاسد وعليه شكوك لا يمكن التقصى عنها ، فاعرف قدر ما نبهناك عليها

واحفظه ، وتأمل فيه تسلم من الشكوك التي تورد على المعلم الأول في هذا الأصل العظيم الذي يبنى عليه كثير من أمهات المسائل .

* * *

« المقدمة الخامسة والعشرون : أن مبادئ الجوهر المركب الشخصي المادّة والصورة ، ولا بدّ من فاعل ، أعني : محركا حرّك الموضوع ، حتى هيأه لقبول الصورة ، وهو المحرك القريب المهيء لمادة شخص ما ، فلزم من هنا النظر في الحركة والمحرك والمتحرك ، وقد بين في كل ذلك ما يلزم تبيينه ، ونص كلام أرسطو على أن المادة لا تحرك ذاتها ، وهذه هي المقدمة العظيمة الدّاعية للبحث عن وجود المحرك الأوّل ، والله أعلم . »

(الشرح) : كل ما هو قابل لشئ ومادة له فانه لا يمكن أن يكون هو الفاعل لذلك الشئ .

بيانه أن نسبة الشئ إلى الفاعل بالوجوب ، لما بينا في المقدمات الماضية أن المعلول يجب وجوده عند وجود العلة ، ونسبته إلى القابل إنما هي بالإمكان لا بالوجوب ، وخصوصا في الصور والأعراض العنصرية ، وذلك لأنه ليس القابل إلا كونه متهيا لنيل وجود ذلك الشيء ، ولهذا فإنا إذا علمنا أن الشئ قابل لشئ آخر ، فانه لا يكون بمجرد هذا العلم أن يحكم عليه أن وجود المقبول حاصل له لا محالة . بل يكون لنا أن نحكم بامكان وجوده فحسب ، أما إذا علمنا أن فاعله التام موجود فلنا أن نحكم أن معلوله موجود ، فقد ثبت أنه لا يمكن أن يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا معا ؛ فكل مادة لصورة ، أو موضوع لعرض فان المحرك لها إلى قبول تلك الصورة أو العرض بالفعل شيء وراء تلك المادة وذلك الموضوع .

فهذا شرح الخمس والعشرين مقدمة التي صادر عليها صاحب الكتاب لتتميم الغرض الذى وضعها لأجله والله الهادى بفضله من يشاء . وفى آخر الأصل المنقول عنه ما نصه :

وقد نقلته من نسخة نقلت من خط المصنف وقوبل عليها ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين ، والحمد لله رب العالمين ، وذلك يوم الأربعاء السابع والعشرين من شهر شعبان المكرم سنة سبع وسبعين وستمائة أحسن الله تقضيها فى خير وسلامة تم الكتاب المبارك إن شاء الله تعالى ا هـ .

وكان إتمام طبعه بتوفيق الله سبحانه
فى ٢٨ جمادى الآخرة سنة ١٣٦٩ هـ
فى مطبعة السعادة بجوار محافظة
مصر والحمد لله أولا وآخراً

تصويب :

فى ٦٤ — ١٧ : فلأنه . صوابه : فإنه .
وفى ٦٩ — ١ : أنه يمكن . صوابه : أنه (لا) يمكن .

فهرس مباحث الكتاب

صفحة

صفحة